رسالة
كيفية التوجه الأتم الأعلى
نحو الحق جلّ وعلا

وهي رسالة في كيفية الذكر

للإمام العارف بالله تعالى
أبي المعالي صدر الدين القونوي
ربيب الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي الحاتمي ووارث علومه
رضي الله عنهما



II. ULUSLARARASI SADREDDİN KONEVÎ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

SECOND INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON SADREDDIN QUNAWI

6 - 8 EKİM 2011
KONYA



6 - 8 Ekim 2011 tarihleri arasında Konya Bera Otel'de düzenlenen bildirilerden oluşmaktadır.

MEBKAM Yayınları 8

II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri

Editör
Hasan YAŞAR

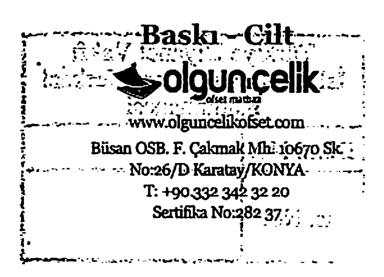
Kapak Tasarım
Alper ÜNÜVAR

Grafik Tasarım ve Mizampaj



Tashih
Ahmet ÇELİK

ISBN
978-605-389-127-7



Baskı Yılı
Mart 2014



جَمَالِيَّاتُ التَّعْبِيرِ وَالْمُحْتَوَى فِي رِسَالَةِ " كَيْفِيَّةِ التَّوَجُّهِ الأَتَمِّ الأَوَّلِيِّ نَحْوَ الحَقِّ جَلَّ وَعَلا" لأَبِي المَعَالِي صَدْرِ الدِّينِ القُونَوِيِّ

عتبة أولى: عنوان الرسالة ودلالته:

يمثِّل العنوان عتبة افتتاحيَّة لنصِّ الرسالة، فهو مدخلها والدَّال على موضوعها. وقد تعدَّدت عنوانات رسالة القونويِّ في المظانِّ التي تطرَّقَتْ إلى ذكرها، وربَّما ذُكرت باسم آخر على كونها رسالة مختلفة، وعند التدقيق والتحقيق يتبيَّن أنَّها الرسالةُ نفسها. ففي كتاب:" هديَّة العارفين" للبغدادي، يذكر أنَّ له رسالة بعنوان:" توجُّه الأتم الأعلى نحو الحقِّ جلَّ وعلا"، ورسالة أخرى بعنوان:" الرسالة المرشديَّة"(1). وكذا الأمر عند بروكلمان في:" تاريخ الأدب العربيِّ"، وفيه يذكر أنَّ له:" الرسالة التوجُّهيَّة" و" الرسالة المرشديَّة في أحكام الصفات الإلهيَّة (حول الطريقة الوسيلة للوصول إلى الله)(2). وهما في الحقيقة رسالة واحدة، وقد دلَّ على ذلك ما أورده حاجي خليفة في:" كشف الظنون" من مقدِّمة الرسالة وخاتمتها. يقول:" الرسالة المرشديَّة، لصدر الدين محمد بن أسحق القونويِّ، والمتوفَّى سنة 673 هـ، كتبها في تعريف كيفيَّة التوجُّه نحو الحقِّ وبيان الصراط الأقوم. أوَّلها: الحمد لله المنعم على الصفوة من عباده بمزيَّة الاجتباء...الخ. قال: فهذه عجالة تتضمَّن التعريف بكيفيَّة التوجُّه الأتمِّ الأوَّليِّ نحو الحقِّ، وكيفيَّة تخليص العزيمة وتحرير المطلب، حال القصد إليه والإقبال عليه بوجه القلب، وبيان الصراط الأقوم"(3). وما ذكره حاجي خليفة ممَّا هو مكتوب في الرسالة المرشديَّة، يطابق ما ورد في رسالة: كيفية التوجُّه الأتمِّ الأوَّليِّ نحو الحقِّ جلَّ وعلا، وهي الرسالة التي بين أيدينا؛ فهما، إذن، رسالة واحدة لا رسالتان.

وأمَّا عنوانات الرسالة الأخر، فهي جميعها تتضمَّن معنى إرشاد السالكين إلى كيفية التوجُّه إلى الحقِّ عزَّ وجلَّ، والعروج إلى حضرة قدسه بتصفية القلب من شوائب التوجُّه، وقواطع السلوك الروحي. وهو الموضوع الرئيس الذي بنيت عليه الرسالة التي كتبها القونويُّ على نحو مختصر ومفيد. والعنوانات هي: رسالة التوجُّه الأتمّ، وعُجالة في التوجُّه الأتمِّ، والتعريف بكيفيَّة التوجُّه الأتمّ، وكتاب عُجالة التعريف بكيفيَّة التوجُّه الأتمّ.(4) والعنوان الذي أثبتناه للرسالة هو الذي نصَّ عليه القونوي في متنها وهو:" كَيْفِيَّةُ التَّوَجُّهِ الأَتَمِّ الأَوَّلِيِّ نَحْوَ الْحَقِّ جَلَّ وَعَلا".

تنطوي كلمةُ " التوجُّه" في العنوان- فضلا عما تقدم- على: متوجِّهٍ وهو العبدُ، وعلى متوجَّهٍ إليه وهو الربُّ. فهذان مكوِّنان رئيسان في العنوان، أحدهما مضمر والآخر ظاهر. وثمَّة مكوِّنٌ آخرُ يربط بينهما ربطًا بنيويًا، وهو: الكيفيَّة؛ أي: الخطوات العملية وما يكتنفها من شروط ولوازم، ينبغي على العبد السالك أن يعلمها ويعمل بها؛ بغية النجاح في تحقيق هذا التوجُّه. وتشير صيغة المفاضلة في قيد النعت:" الأتمّ"، إلى أنَّ هذه الكيفيَّة التي يقترحها القونويُّ في رسالته تفوق غيرها من كيفيَّات، ومع ذلك فقد قيَّدها بنعتٍ ثانٍ وهو:" الأوليّ" مشيرًا بذلك إلى توجُّهاتٍ أخرَ تستتبع هذا التوجُّه، وهذا ما يتَّسق مع حقيقة المُتَوَجَّهِ إليه وهو الحقُّ تعالى؛ إذ إنَّ حقيقتَه مطلقةٌ لا تتناهى ولا يُحاط بها؛ وعلى ذلك تظل مراتبُ التوجُّه ومراقي التعرُّف قائمةً ودائمةً ونامية، ما دام ثمَّة عبادٌ يطلبون الحقَّ، وتشرئبُّ أعناقهم لفائضِ معرفةٍ، ومزيد قربٍ منه ودنوٍّ.

عتبة ثانية: ثبوت نسبة الرسالة إلى القونويِّ:

نُسبت الرسالة إلى الشيخ محيي الدين ابن عربيٍّ، كما نسبت إلى تلميذه وربيبه القونويِّ(5)، وليس هذا بمستغرب؛ للصِّلة الوثيقة بين الشيخ ومريده؛ فالمشارب والأذواق متشابهة متدانية، واللغة والمصطلحات والمعارف متقاربة. ويعدُّ تصوُّف القونويِّ امتدادًا لمدرسة ابن عربيٍّ الصوفيَّة في بلاد الروم، وهو من أهم الشخصيات العرفانية التي أسهمت في نشر أفكاره ومصطلحاته، وشرح غوامضهما.

وقد ذُكرت العنوانات الآنفة كلُّها في سياق الحديث عن مصنَّفات ابن عربيٍّ؛ أي إنَّها نسبت إليه. ولكن الدكتور عثمان يحيى، صاحب كتاب:" مؤلَّفات ابن عربيِّ" أشار إلى أنَّ الرسالة، بمختلف عنواناتها، منحولة على ابن عربي، وأكَّد أنَّها لتلميذه صدر الدين القونويِّ. يقول:" نفس هذه الرسالة، وبعناوينها المختلفة، منسوبة إلى صدر الدين القونويِّ (المتوفَّى 672هـ/

---

(1) طبع بعناية وكالة المعارف بإستانبول، 1955، ص130-131.

(2) تاريخ الأدب العربي، ق4 (7-8)، ص429-430.

(3) كشف الظنون، ص889.

(4) مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، د. عثمان يحيى، ترجمه عن الفرنسية: د. أحمد محمد الطيب، دار الصابوني، دار الهداية، القاهرة، ط1، 1992، ص330-331. الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: سلطان العارفين وإمام المحقِّقين وبقية المجتهدين، محمد رياض المالح، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط1، 2007، ص202-203.

(5) لعلَّ هذا الخلط في نسبة الرسالة هو الذي جعل الشيخ عبد الرحمن حسن محمود- رحمه الله تعالى- ينشرها منسوبة إلى الشيخ ابن عربيٍّ، ولكن برواية تلميذه صدر الدين القونويِّ. وقد نشرت بعنوان:" العجالة" عن نسخة خطِّيَّة واحدة. عالم الفكر، القاهرة، بدون تاريخ. وهي نشرة- مع تقديرنا لجهد الشيخ عبد الرحمن- كثيرة التحريف والتصحيف والسقط. وقد أعاد نشرها كما هي بأخطائها: الدكتور محمَّد زينهم محمَّد عزب، مع رسالة أخرى لابن عربيٍّ بعنوان: الدرَّة البيضاء، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1993.

1263م) في المكتبات الآتية: جامعة إستنبول 3629/23-29، 3318/72-79ب، ولي الدين 1817/ الرسالة الرابعة، شهيد علي 1362/25ب. هذا بالإضافة إلى أنّنا نجد في نهاية النصّ ما يؤكد أنّ الرسالة، في الحقيقة، لصدر الدين القونويّ".[1]

وثمّة دليل آخر ينطق بصحّة نسبة الرسالة إلي القونويّ، فقد أخذ القونويُّ نفسُه مقدمةَ الرسالة المذكورة، وجعلها مقدّمة لرسالة أخرى ثابتة النسبة إليه بعنوان:" الرسالة المُفْصِحة" مع تغييرات طفيفة لا تكاد تذكر. ولو كان الكلام في هذه المقدّمة لشيخه ابن عربيّ لأشار إلى ذلك، على عادة ما يفعل في مواطن أخر من مؤلّفاته. وممّا يجدر ذكره، استطرادًا، أنّ جزءًا كبيرًا من متن" الرسالة المفصحة" المذكورة، أخذه القونويُّ من مؤلَّفه الثابت له، والمنشور بعنوان:" إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن".[2] فهذه كتلك.

محتوى الرسالة:

بُنيت الرسالة على معهود ما تُبنى عليه الرسائل من مقدّمة وموضوع وخاتمة. اشتملت المقدّمة على البسملة والحمدلة والتّصلية على النبي- صلّى الله عليه وسلم- وتضمّنت الفكرة الرئيسة التي أومأ إليها العنوان، وهي: كيفيّة إرشاد السالكين إلى التوجُّه نحو الحقّ تعالى، سعيًا إلى تحقيق مقام اليقين، وشهود سرّ أوَّليّة الحقّ تعالى وآخريّته، وبطونه وظهورة، وسرّ سريانه وتجلّياته في الخلق، من غير حلول ولا اتّحاد ولا مماسّة ولا دخول ولا خروج، بل كما يليق به في قوله تعالى:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى:11].

ويذكر المصنِّف عنوان الرسالة بقوله:" فهذه عجالة تتضمّن التعريف بكيفيّة التوجُه الأوَّليِّ نحو الحقّ جلّ وعلا". ويحدِّد مراتب المخاطبين المنتفعين بمضمونها وتوجيهاتها السلوكيّة والنفسيّة والروحيّة، وهم على مراتب ثلاث: المبتدئون من السالكين والمتوسِّطون والعارفون المحقِّقون، ويستثني من المرتبة الثالثة العارفين الكُمَّل الذين هم فوق المحقّقين؛ فهؤلاء لهم أحوالهم الخاصّة مع الحقّ تعالى، وأذواقهم المعرفيّة التي تتجاوز أصحاب المرتبتين الأخريين.

1. خلاصة الأفكار الرئيسة في المقدمة:

يسوق القونويُّ في المقدّمة عباراتٍ أوّليةً مختصرة، تَمْثُل فيها الأفكارُ الرئيسةُ التي ينهض عليها محتوى الرسالة، والتي سيقوم بشرحها وبيانها فيما بعد، وهي:

أولا: كيفيّة تخليص العزيمة، وتحرير المطلب في الإقبال على الحقّ تعالى، وقصد التوجُّه بالقلب السليم إليه.

ثانيًا: بيان الصراط الأقوم، والطريق الأقصد الأَمَم لهذا التوجُّه، على مراد الحقّ تعالى ونبيِّه صلّى الله عليه وسلّم.

ثالثًا: بيان سرّ الذِّكر وتفريغ القلب وحضوره؛ لمواجهة حضرة الحقّ تعالى والاستعداد لولوجها.

رابعًا: كيفيّة الانتقال من ظاهر الذِّكر إلى باطنه.

خامسا: كيفيّة الجمع بين الذِّكر الظاهر والباطن.

2. أقسام الرسالة:

ينتقل القونويُّ إلى موضوع الرسالة، فيجعله على أقسام ثلاثة: القسم الأول: مقدّمة تأسيسيّة ينبني عليها تقرير كيفية التوجُّه الأتمّ الأعلى وشرائطه ولوازمه. والقسم الثاني يسمِّيه فصلاً: وهو في كيفيّة التنقل في مراتب المذكور ولوازمه. والقسم الثالث يسمِّيه تتمّة: تتضمّن مزيد إيضاح لما أُجمل ذكره من قبل. وينهي الرسالة بفقر ثلاث، جاءت بمنزلة الخاتمة، وإن لم يسمِّها بذلك.

وأمّا شرائط القسم الأول، فتتّصل برسالات الحقّ تعالى لعباده في أنّه خلقهم للتحقُّق بعبوديّته ومعرفته وتوحيده، ورغّبهم في الإقبال عليه، وعدم الإشراك به سبحانه. وأنّه حذّرهم من الغفلة والنسيان ووساوس النفس والشيطان، ونَدَبَهم إلى التعرُّض لنفحات الرحمن، والتوجُّه إليه بالدعاء والإذعان. فهذه شروط لا بدّ من تحقيقها لكلّ راغب في تحصيل مقام القرب. وأمّا اللوازم فتتمثّل في إقرار العبد بأنّه فقير إلى موجده وخالقه في كلّ أوانٍ من آونة وجوده وأنفاسه، وأنّه محتاج إليه في تخليص نفسه من موجبات الشقاء في الدنيا والآخرة، وفي الفوز بالسعادة ومقامات القرب والعرفان؛ فالفقر والنقص والانفعال من صفات العباد، والفعل والغنى والكمال الذاتيّ من وصف ربّ العباد. فهذه خلاصة شروط توجُّه القلب ولوازمه.

3. أهميّة القلب في العرفان الصوفي:

لطالما احتفى العرفان الصوفي بالقلب، ونظر إليه على أنه مهد الواردات الإلهيّة ومصدر المعرفة الإيمانيّة اليقينيّة. وثمّة آيات قرآنيّة تومئ إلى وظيفة القلب المعرفية، كما في قوله تعالى:(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ

---

[1] مؤلفات ابن عربي، د. عثمان يحيى، ص331. وانظر: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، محمد رياض المالح، ص203. وفيه يقول: وأحتفظ برسالة اسمها(التوجه الأولي) للصدر القونوي، هي ق1-7 (914هـ) وفاتحة الرسالة: الحمد لله المنعم على عباده بمزيد الاجتباء...إلخ. أقول: والنسخة التي اعتمدنا عليها في التحقيق، نسخة مصوّرة عن نسخة محمد رياض المالح، رحمه الله. وللمخطوطة نسخ أخر في: أيا صوفيا 1817-1631، أسعد أفندي 1534-1695-1699، حاج محمود أفندي 2485، ولي الدين جار الله 2054، دانشگاه أنكارا 3158-3315-3318-3629. وانظر: ترجمة ومتن كتاب الفكوك: يا كليد أسرار فصوص الحكم، صدر الدين قونوي، مقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجوى، ص34-35.

[2] إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، صدر الدين القونوي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1970. انظر الصفحات: 114-133. وهي الصفحات ذاتيا المنقولة إلى:" الرسالة المفصحة". انظر الصفحات: 26-43 من" الرسالة المفصحة" المنشورة في ضمن: المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي.



آذانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) [الحج: 46] وفي قوله تعالى:(الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) [الرعد: 28] وفي قوله جلّ شأنه:(ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ) [الحج: 32]. ففي هذه الآيات تُستقرأ أمور عدَّة، منها: أن القلب الذي في الصدر أداة يعقل المرء بها، وأن هذه الأداة قد تصاب بالعمى مع سلامة الإبصار من الآفات، فالعلَّة ليست بالبصر، إنَّما في انسداد بصيرة القلب، واحتجابها عن رؤية الحق ومعرفته المعرفة اليقينيَّة. ومنها أن هذه الأداة لا تصلُح ولا تزول عنها الحجب والسدود إلا بتحقيق شرطين اثنين هما: ذكر الله وتعظيم شعائره، وهما فعلان يفضيان إلى تحقيق تقوى القلوب وتحقيق وطمأنينتها، وكلاهما نتيجتان متحصِّلتان عن الشرطين السابقين، عندئذٍ يصلح القلب، كما في قول النبي صلّى الله عليه وسلّم:" ألا وإنَّ في الجسد مضغةً إذا صلَحت صلَح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب "[1] ويغدو بمنزلة مرآة صافية لتلقِّي الوارد الإلهيِّ الذي هو النور الذي يقذفه الحقُّ تعالى في القلب، وبه يفرق بين الحقِّ والباطل، وبه تتحقَّق الطمأنينة واليقين.

وفي الأثر عن النبي- صلّى الله عليه وسلّم- قال:" إذا دخل النورُ القلبَ انشرح وانفسح"[2]. ونُقِل عن الإمام مالك قولُه:" إنَّ الحكمة نورٌ يقذفه الله في قلب العبد"[3]. وخلاصة القول: إنَّ " صحةُ الفهم نورٌ يقذفه الله في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحقِّ والباطل، والهدى والضلال، والغيِّ والرشاد، ويمده حسن القصد، وتحرِّي الحقِّ، وتقوى الربِّ في السرِّ والعلانية، ويقطع مادَّتُه اتباعُ الهوى، وإيثارُ الدنيا، وطلب محمدة الخلق، وترك التقوى".[4]

ويرى القونويُّ أنَّ القلب، الذي هو مناط التوجُّه نحو الحقِّ تعالى، ليس هو هذه العضلة الصَّنَوْبَرِيَّةَ التي تضخُّ الدماء إلى جميع أنحاء الجسد الإنسانيِّ، وإن كان لها تعلُّق بحقيقة القلب، وإنَّما المقصود بالقلب الإنسانيِّ:" الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الربَّانيَّة، وبين الخصائص والأحوال الكونيَّة، الروحانيَّة منها والطبيعية"، ولعلَّه يقصد بذلك أنَّ القلب" برزخ بين عالم الخلق الذي هو عالم العناصر الأربعة، وبين عالم الأرواح. وفيه وصفٌ ولون من كلا العالَمَيْن، فكان نصف القلب من عالم الخلق، ونصفه الآخر من عالم الروح"[5] فإذا غلب عالمُ الأرواح عالمَ العناصر، بالتعبُّد لله والإقبال عليه ومجاهدة النفس وكثرة الأذكار والخلوات، صار القلب محلًا لتجلِّي الحقائق الإلهيَّة والأسرار الرَّبَّانيَّة، وصارت حقيقته مضاهية للحقِّ مضاهاة اعتباريَّة. وإذا حدث العكس، غدا القلب محلًا لصور الأكوان، وملذوذات الحسِّ وطبائعه، وشهوات النفس ومتعلِّقاتها، وطغى التكوين العنصريُّ على التكوين الروحيِّ فيه.

ويقسم توجُّه القلب إلى الحقِّ توجُّهين، الأول: توجُّهًا جُمْلِيًّا لمحبة ذاتية غير معلومَة السبب والعلَّة. ولعلَّه يريد بذلك المحبَّةَ الفطريَّةَ الكامنة في الخلق لخالقهم. والثاني: فهو عبارة عن التوجُّه إلى الحقِّ على ما يعلم من نفسه، توجُّها مطلقًا جُمْلِيًّا هَيُولانيَّ الوصف، على نحو ينشئ تناسبًا اعتباريًّا بينه وبين حضرة القُدُس؛ ليغدو قادرًا على قبول تجلِّيات الحقِّ. وقوله:" هيولانيَّ الوصف" يعني أنَّ قلب المتوجِّه يصير قابلاً كلَّ صورة وأمر يَرِدُ عليه من الحقِّ تعالى، بمقتضى التنزيه والتشبيه، فهو كالهيولى القابلة لظهور كلِّ الصور فيها.

وعلى ذلك يكون القلبُ منبعَ قوى الإنسان الطبيعيَّة والمزاجيَّة، وما يواليها من الصفات والأخلاق والأفعال من جهة، ومن جهة أخرى يكون مرآةً للروح الإلهيِّ الساري في الوجود. وعلى المتوجِّه أن يعلم أنَّ سرَّ تجلِّي الحقِّ تعالى كامن فيه بالقوَّة، وليس عليه إلا أن يُخرج ما كَمَنَ في قلبه بالقوَّة إلى حيِّز الفعل المشهود، ولا يتحقَّق له ذلك إلا بالذِّكر والتوجُّه إلى الحق عز وجل، وبإخلاص النيَّة وسلامتها من الميل، والتبرُّؤ من القوة والحول.

وفي فصل:" كيفيَّة التَّنقُّل في مراتب المذكور ولوازمة" ينبِّه القونويُّ على ضرورة تحقيق حضور القلب في الذِّكر ودوامه، ودفع الخواطر التي تصرفُ الذاكِرَ عن تمكينه من تصفية القلب وتفريغه من سوى المذكور. ويمكن تلخيص الخطوات على النحو الآتي:

أولا: دفْعُ الخواطر بدوام الذِّكر الظاهر بجدٍّ وجمعيَّة، وبحضور القلب مع الحقِّ المذكور، ومراقبته له على ما يعلم من نفسه.

ثانيًا: الانتقال من ذكر الظاهر، الذي هو ذكر اللسان، إلى ذكر الباطن الذي هو ذكر القلب والجَنَان.

ثالثًا: يجتهد الذاكر في دفع الخواطر والقواطع؛ حتَّى يحرِّر باطنه من الذكر نفسه؛ لِيَفْنى في المذكور، وهي مرحلة تفريغ القلب، فإن لم يستطع فعليه بالعودة إلى الجمع بين الذكر الظاهر والباطن معًا.

---

[1] الجمع بين الصحيحين: البخاري ومسلم، محمّد بن فتوح الحميدي، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2002، ج1، ص500. حديث رقم (805).

[2] الدرُّ المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ج5، ص325.

[3] الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن الثعالبي، تحقيق: د. عمار الطالبي، وزارة الثقافة الجزائرية، الجزائر، 2007، ج1، ص137.

[4] إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968، ج1، ص95.

[5] مكتوبات الإمام الرَّبَّاني، الشيخ أحمد بن الشيخ عبد الأحد السَّرهندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د. ت، ج2، ص259.

رابعًا: إذا عرض للذاكر مصلحةٌ في المعاش واضْطَر لمزاولتها، فليسمِّ الله بحضور وتوجُّه، ويشرع بعمله داعيًا الله تعالى في أوّله بقوله:" اللهمَّ كُنْ وِجْهَتي في كلِّ وِجهةٍ، ومقصدي في كلِّ مقصدٍ، وغايتي في كلِّ سَعْيٍ، وملجئي وملاذي في كلِّ شدّةٍ ومهمٍّ، ووكيلي في كلِّ أمرٍ، وتولَّني تولّي محبّةٍ وعنايةٍ في كلِّ حالٍ".

ثمّ يباشر عمله مقرونًا بالذكر والتوجُّه إلى الحقِّ تعالى. فإذا داوم الذاكر على هذه الحال، تقوّى حضوره مع الحقِّ، وتدرَّج في صقل مرآة قلبه وتسويتها، حتّى تظهر حقيقة القلب الروحيَّة الكامنة فيه بالقوّة إلى الفعل، وهي الحقيقة الوجوديَّة الخَلْقيَّة المناسبة للأخذ- بلا وساطة- عن حضرة الحقِّ تعالى، التي هي حضرة الوحدة والسَّعة والإطلاق والتقديس والتنزيه.

تتمَّة الرسالة وخاتمتها:

وفي التَّتِمَّة والخاتمة، يفصِّل القول فيما أُوجِزَ آنفا، ويزيده بيانًا وتوضيحًا، ويرى أنَّ سرَّ التدرُّج في الذكر والتَّوجُّه والتَّرقِّي، هو لإحياء حقيقة المناسبة الثابتة أزلاً بين الحقِّ والعبد، وهي حقيقةٌ مُسْتَجِنَّةٌ ومحجوبةٌ بأحكام الخَلْقيَّة والصفات الإمكانيَّة والموادِّ العنصريَّة. والغاية السامية من الذكر هو إحياء هذه الحقيقة، وتحريرها من حُجُبها وتعلُّقاتها الطبيعيَّة والعنصريَّة، وعندئذٍ تتلاشى أحكام الكثرة الخَلْقيَّة الإمكانيَّة، وتثبت المناسبة بين جناب الحقِّ وبين القلب، ويتَّصل بالتجلّي الذي يتدلّى من الحقِّ، ويدرك الحقائق على ماهي عليه، فيتغيَّر اعتقاده في كلِّ شيءٍ، وينصرف عمَّا كان عليه من وهم وانحراف وباطل، ويدرك سرَّ الحقِّ الساري في الوجود، وسرَّ الفناء والبقاء، ويعرف علومًا غير ذلك ممَّا لم يُدْرج في هذه الرسالة.

جماليات المبنى والمعنى في الرسالة:

تنهض لغة الرسالة وأسلوبها على ثلاثة أنماط تعبيريَّة رئيسة، الأول: نمط تصويريٌّ ينحو منحى التشخيص والتشبيه، وتُبنى لغته على الاستعارات والمجازات والتشبيهات. والثاني: نمطٌ بديعيٌّ يرمي إلى توليد بنية من التوازنات والإيقاعات بين المقاطع والألفاظ والجمل، بما يفضي إلى حَبْكِ نسيج لغوي ذي جرس موسيقي، يتناغم مع نمو الإيقاع الدلاليِّ واتِّساعه. والثالث: نمط تجريديٌّ يُعنى باستدراج اللغة الصوفية الاصطلاحيَّة ذات المداليل الخاصَّة بالعرفان الصوفي، وتجد أغلب معانيها مشروحةً في معاجم المصطلحات الصوفية. وتعدُّ هذه الأساليب ركنا بنيويًّا من أركان الرسالة تعبيرًا ومحتوًى.

وثمَّة أساليب أخر تفرضها طبيعة اللغة في سياق التداول والاستعمال، كالحذف والإضمار والتقديم والتأخير وتنوُّع الأساليب خبرًا وإنشاءً، وكل ما يندرج في علم المعاني. ومثل هذه الأساليب إذا لم تستحل وتغدو ظواهرَ أسلوبيةٍ بارزةٍ ودالَّةٍ، ولم تشكّل قوة ضاغطة على المتلقي، فلا اعتبار لها في سياق هذه القراءة. وكذلك يقال في بعض الاقتباسات من القرآن الكريم، والحديث النبويِّ الشريف التي وردت في سياق الاستدلال، أو توكيد المعاني، أو إتمامها.

يتجلّى الوجه الأظهرُ من عناصرِ شعريَّة الرسالة في النمطين الأسلوبيَّين، الأوَّل والثاني، وهما نمطان يشتغلان بكيفيَّة مزدوجة، الكيفيَّة الأولى منحاها منحًى فنِّيٌّ عامٌّ تتقاطع فيه مع سائر الرسائل الصوفية وغير الصوفية ذات السِّمة الأدبية، وتتمثّل في: بنية الانزياح المتاحة في تراكيب اللغة التي تنشئ الصور المجازية والتشبيهيَّة. وفي: المسار الإيقاعي الناشئ عن تنسيق أنواع البديع وتنضيده. والكيفيَّة الأخرى تتفرَّد بها الرسالة الصوفية، وهي تتَّصل بالنَّمط الأسلوبيِّ الثالث الذي يخصُّ اللغة الصوفية الاصطلاحية المبتكرة. وتفصيل القول فيما يأتي:

أولا: التصوير الاستعاريُّ والتشبيهيُّ:

تعدُّ الاستعارات والتشبيهات من أهم الأساليب التصويريَّة التي يُعبَّر بها عن الأفكار المجرَّدة، والمعاني الذهنيَّة، فضلا عن المشاعر والأحاسيس. وهي كغيرها من أساليب التعبير من حيث هي نمط من أنماطه، ومن حيث هي بنية كامنة في نظام اللغة، ومن حيث هي قدرة كامنة في بنية العقل نفسه، بل إنَّ الاستعارة في رأي بعض الكاتبين" ظاهرة ترتبط أولا بالأفكار والأنشطة، وأمَّا ارتباطها باللغة فمشتقٌّ فقط من الارتباط السابق".[1] وهي نسق تصوُّريٌّ في الذهن قبل أن تكون في اللغة. ولعلَّ من أهم الوظائف التي تقوم الاستعارة بأدائها، أنَّها تضطلع بمهمة تجسيد الأفكار المجردة وتشخيصها، وإسباغ الحياة عليها وعلى الجمادات، وترنو إلى إبداع صور خلاقة باستحداثها انزياحات جديدة، كما أنها تقرِّب إلى أذهاننا فهمَ نوع من الخبرات والتجارب عبر اقترانها بنوع آخر[2]. وهذا فضلا عن أنَّ بنية الاستعارة التي تقوم على المشابهة من طرف، وعلى المخالفة من طرف آخر، تسهم في التعبير عن حالات وتجارب وأحاسيس ومواقف، لا تجد لها نظائر لفظية في المعاجم اللغوية، وحينئذٍ تكون الاستعارة هي البديل التعبيري الذي يستحيل، مع التداول ومرِّ الحَدَثانِ، ويغدو علامةً لغوية تحتضنها المعاجم.

وليست فكرة التشبيه ببعيدة عن أداء مثل هذه الوظائف" والتشبيه والاستعارة جميعا يخرجان الأغمض إلى الأوضح، ويقرِّبان البعيد"[3] مع اعتبار الفارق بين البنيتين السطحيَّتين لكليهما" وأنَّ التشبيه يختلف عن الاستعارة بكونه لا يحقِّق أيَّ منافرة دلالية"[4] مع أنهما يشتركان في كون البنية العميقة للاستعارة قائمة على فكرة المشابهة.

---

(1) الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف ومارك جونسن، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996، ص157.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

(3) العمدة في صناعة الشعر ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه: د. النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2000، ج1، ص469.

(4) البلاغة: المدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، ترجمة: محمد الولي وعائشة جرير، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003، ص26.



تظهر التعابير الاستعاريةِ والتشبيهيَّة في مقدِّمة الرسالة، على نحو يبدو أكثف من غيرها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن المقدِّمة تشكِّل خطابًا استباقيًا يعلن عن قصد المرسل ومسالِكِ قَوْلِه ومستويات متلقيه، وينزع إلى التمهيد لبناء ميثاق قرائيٍّ بين المرسِل والمرسَل إليه، ويعمل على توجيه الأخير واستدراجه نحو أفق تلقٍ، يستجيب لمحتوى الرسالة وطرائق التعبير فيها.

تتعيَّن أهمُّ الاستعارات والتشبيهات في الفقرتين الآتيتن من المقدِّمة:

" الحمدُ لله المنعم على الصَّفوة من عباده بمَزيَّة الاجتباء، الباذلِ لهم جزيلَ المِنَح وسوابغ النَّعماء، الذي أخرجهم من باطن الوجود العلميِّ، وظلَام الإمكان العدميِّ، إلى ظَاهر عَرْصَةِ الوجود العينيِّ، مَجْمَع الأنوار والأضواء.

ثمَّ نَقَلَهم من ضيق السَّدِّ البشريِّ وتشغيبه، وسُدْفَةِ اللجِّيِّ الطبيعيِّ العنصريِّ وتركيبه، في سفن العناية والتَّصديق، وعلى بُراق[1] العمل الصالح والتَّوفيق، حتَّى حطُّوا رحالَهم وألقَوْا مَراسِيَهم بمقام حقِّ اليقين والجَلاء، وكحَّل أبصارَهم وبصائرهم بنوره ... فخلَصوا من غَيَاهِبِ الشكوك والحَيْرة والمِراء، واهتدَوْا لِمَا أُختلف فيه من الحقِّ بإذنه".

ينهض طرفٌ من مقوِّمات الاستعارة والتشبيه في الفقرتين على استثمار نسقين تصوُّريَّين: نسقٍ مكانيٍّ اتجاهيٍّ، ونسقٍ أنطولوجيٍّ أو وجوديٍّ يرمي إلى تجسيد المعاني المجرَّدة[2]، وكلا النسقين يتفاعلان مع خبرة ذاتية خاصَّة مكتسبة من التجربة الصوفية وأذواقها، وخبرة عامة مشتركة مستمدَّة من التجارب الذاتيَّة، ومن البيئة الثقافية العامَّة بكلِّ مكوِّناتها، ولا سيَّما المكون اللسانيُّ التداوليُّ.

ففي قوله:" سوابغ النِّعم" ثمَّة تجسيد للنعم، وهي استعارة مكنية وفق التصوُّر البلاغي التقليديِّ، وهي من المتداول المسكوك الذي فقد شيئًا من قيمته الجمالية دون القيمة التداولية. قال الزمخشريُّ:" ثوبٌ سابغ... ومن المجاز: أسبغَ اللهُ تعالى علينا النِّعم".[3] وهي استعارة صادرة عن نسق تصوُّريٍّ وجوديٍّ يمكِّننا من اجتراح تعبير تخييليٍّ، أو معنًى لا تجده في دالَّة" سوابغ" وحدها، ولا في دالَّة" النعم" وحدها، ولكن تجده في اقتران الدَّالَّتين معًا؛ فوصفُ" السابغ" من متلازمات الثوب، فالثوب السابغ هو الثوب الطويل، " وسبغ الشيءُ سبوغًا: طال إلى الأرض واتَّسع"[4] ولا يُفهم من الحالة الجديدة معنى الطول، ولكن يفهم منها معنى فائض الكمال والتمام، وهو المعنى الكنائي لا الحقيقيُّ المراد من وصف الثوب بالطول أو السبوغ قبل اقترانه بالنِّعم؛ أي: إنَّ المعنى الكنائيَّ انتقل إلى المعنى الاستعاريِّ، وغدت النعمُ، ولا سيما المعنويَّة، مُدرَكةً إدراك الملموس المحسوس.

إن استعارة" سوابغ النعم" في سياق هذه المقدمة، استعارة عامة جارية في المتداول من الخطاب الصوفيِّ وغير الصوفيِّ، ولكن الاستعارات التالية ستتخذ منحًى خاصًا يحيل إلى المجال التداولي الصوفي، مستمِدًّا هذه الخصوصيَّة من لغة التصوف الاصطلاحية ذاتها، ومن تكثيف التشبيهات والاستعارات التجسيدية والتشخيصيَّة ذات النسق المكانيِّ الاتِّجاهيِّ، وليس هذا بمستغرب؛ إذ إنَّ محتوى الرسالة بجملته قائم على الانتقال من حالة إلى أخرى، وقد نطق بها العنوان الذي اختير له دالَّة" التَّوجُّه" وهي دالَّة مكانية، ودالَّة" نحو" التي تفيد الظرفية المكانية.

وقع التحميد في المقدمة على أمرين، الأول:إخراج العباد من العدم إلى الوجود، وهي حالة الخلق والإيجاد. والآخر: هداية الحقِّ إيَّاهم إليه. وعلى ذلك تكون لدينا حركتان باتجاهين متعاكسين، الأولى من الحق الذي صدر عنه فعل إخراج الخلق من العدم الإمكاني إلى الوجود الإضافي؛ أي: حركة من الحق إلى الخلق بإيجادهم. والأخرى بالاتجاه المعاكس؛ أي: حركة من الخلق إلى الحق بفعل هدايته إيَّاهم.

وقد تم التعبير عن محتوى هاتين الحركتين بدوالَّ ذات دلالات مكانية وحركية، وهي: "أخرجهم من... إلى" " قطع بهم الأطوار والأدوار" " عرصة الوجود" " مجمع الأنوار والأضواء" " نقلهم من ضيق..." " حتى حطُّوا رحالهم وألقَوْا مراسيهم بمقام حقِّ اليقين..." لتشكِّل بنية استعارية كبرى تجسِّد فعلي الخلق والهداية، اللذين هما فعلان إلهيَّان لا ندرك كيفيَّتهما على ما هما عليه، ولكننا نملك القدرة على وصفهما وصفا استعاريًّا أو تشبيهيًّا؛ أي: إننا ندركهما بتوسُّط خبرة أخرى هي الخبرة الإنسانية الحياتيَّة واللغويَّة، فنتصور الأمر على أنه رحلة " من" " إلى" بمعنى أننا نستعير هذه الخبرة الإنسانيَّة الملموسة والمعيشة، ونسقطها على الفعل الإلهيِّ، مع أنَّ حقيقةَ الفعلِ الإلهيِّ فوق الزمان والمكان.

وكذلك الشأن في الوحدات الاستعارية والتشبيهية الصغرى، فهي تصدر عن النسق التصوُّريِّ نفسه. ففي قوله:" إلى ظاهر عرصة الوجود العيني، مجمع الأنوار والأضواء" شبَّه" الوجودَ العينيَّ" تشبيها بليغًا متعدِّدًا، وجعله مُكتنفًا من جانبيه بدالَّتين مكانيَّتين يسيرتَي التَّصوُّر والإدراك، الأولى:" عرصة" التي تعني: ساحة الدار، والباحة الواسعة. وهي المشبه به الأول وقد أضيف إلى المشبَّه" الوجود العينيِّ". والدالة الثانية هي التركيب الإضافي" مجمع الأنوار والأضواء" وهي المشبَّه به الثاني؛

[1] البراق: دابة ركبها رسول الله- صلَّى الله عليه وسلَّم- ليلة المعراج.
[2] تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناص، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1986، ص103-104.
[3] أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشريّ، دار الفكر، بيروت، 1994، ص283.
[4] لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط2، 1997، ج6، ص159، مادة: سبغ.



وبذلك يكتسي مصطلح" الوجود العيني" بمفهومٍ تجسيديٍّ إضافيٍّ اكتسبه من معنى هاتين الدالّتين المكانيَّتين الاتجاهيَّتين، فيعود مفهومه أقرب للتصوُّر والإدراك.

ولو قيل:" إلى ظاهر الوجود العينيِّ" على نحو مباشر دون التشبيهين المذكورين لَصَحَّ قولُه، ولكنه سيخسر ملمحًا مهمًّا من ملامح جمالية التعبير الفنية التصويريَّة، وستؤول العبارة إلى التجريد دون الجسيد، وستفقد شيئًا من قدرتها على توصيل المعنى ما لم يكن المتلقي عارفًا بمفهومي المصطلحين في تركيب الصفة والموصوف:" الوجود العيني".

ولعلَّ أسلوب التشبيه الذي اختاره المرسل- والاختيار مظهر من مظاهر الأسلوب- يتوافق مع قوله في الرسالة لاحقًا:" وأشير أيضًا إلى أنَّ هذا التوجُّه مما ينتفع به: المبتدئ والمتوسط والعارف المحقِّقُ، ما عدا الكُمَّل من عباد الله تعالى" فمحتوى الرسالة ومسالك القول فيها تستضمر ثلاثة مستويات خطابيَّة لثلاثة مستويات من المتلقين، ولا شكَّ أن كل مستوى من هؤلاء يدرك من مثل هذا الأسلوب، ما يوازي مرتبته إن كان مبتدئًا أو متوسِّطًا أو عارفًا.

ويقول:" ثمَّ نقلهم من ضيق السَّدِّ البشريِّ وتشغيبه، وسدفة اللجِّي الطبيعيِّ العنصريِّ وتركيبه" خالقًا استعاراتٍ جديدةً، يصوِّر فيها آثار بشرية الإنسان وطينته التي ترتد إلى مكوِّنات الطبيعة وعناصرها، والتي هي مصدر شهوات النفس المادية والمعنوية، ومصدر الضجر والملل وقلة الحيلة على تحمُّل التكاليف- يصور آثارها السلبيَّة في الجانب الروحاني النوراني المحيي لهذه الطينة البشرية، فيجسِّدها بعنصر مكانيٍّ جماديٍّ وهو" السَّدّ"، الذي يمنع تدفق الماء وانسيابه إلى مصبِّه دون عوائق، ثم يستعير دالَّة أخرى ويسندها إلى دالة" السَّدِّ البشريِّ" ولكنها في هذه المرة ذات صفة إنسانية حيَّة، وهي" التشغيب". والتشغيب هو تهييج الشرور وإثارة الفتن، التي هي من الآثار السلبيَّة للطينة البشرية ومنازع النفس الغضبية والشهوانية. إن هذه الاستعارة المركبة من تفاعل طرفي التجسيد المادي الممثل في السد البشري، والتشخيص الإنساني الممثل في التشغيب، توازي كينونة الإنسان المركَّبة: ماديًّا من حيث هو بشر من طين، وروحيًّا من حيث هو إنسان مكلَّف.

وفي العبارة الثانية، يعيد تصوير الرغبات والشهوات ومنازع النفس بين الفجور والتقوى، المركوزة في الكيان البشري الطيني مرة أخرى، ولكن بتوسُّط مجالٍ مكانيٍّ مغايرٍ هو البحر الذي أحالت عليه دالة" اللجِّيِّ"؛ إذ تقدير الكلام:" وسدفة [البحر] اللجيِّ...". والسدفة: الظلمة. واللجُّ: معظم الماء حيث لا يدرك قعره[1]. وهو أدعى لأن يكون الظلام أغلظ وأشدَّ ظلمة، وهكذا تستحيل رغبات الطين وشهوات العناصر الطبيعية التي تُفتح على مصراعيها، فتغدو بحرًا لجِّيًّا متراكم الظلمات، يحيط بالعنصر الروحانيِّ النورانيِّ ويحجز ضياءه، ويُذوي طاقة الإشراق فيه، فلا يترك له مجالا للانعتاق والسموِّ والتعالي.

ولعل من فائض الكلام على هاتين الصورتين الإشارة إلى أمرين اثنين، الأول: أنهما تستضمران دوالَّ استعارية أخرى غير معلنة؛ فالسد يستدعي الماء، والسدفة تستدعي النور؛ وبذلك تنجلي القراءة عن أن الماء والنور المضمرين يشيران إلى أمر واحد هو الروح، فهو في العبارة الاستعارية الأولى محاصر ومضيَّقٌ عليه بالسد البشري وتشغيبه، وفي العبارة الثانية محاط بظلمات لجِّيَّةٍ من عناصر الطبيعة ومركباتها. والثاني: أنهما تثيران في وجدان المتلقي استشعار خطورة الركون إلى النفس البشرية، المجبولة على منازع التشغيب والتشهي وضيق العطن. وهذه وظيفة نفسية انفعالية من وظائف التخييل الاستعاريِّ.

ويتابع رسم الصور عبر وحدات تشبيهيَّةٍ صغرى على نحو يتسق مع مكوِّنات الاستعارات السابقة، مستكملا رسم مشهد الاستعارة الكبرى التي تقدم حديثها، ويقول: " في سفن العناية والتصديق، وعلى براق العمل الصالح والتوفيق" فيأتي بتشبيهين بليغين من باب إضافة المشبه به إلى المشبه، وهما بهذا المزج الإضافي ألصق بالاستعارة منهما بالتشبيه، فيمثِّل عناية الحق عزَّ وجلَّ بعباده وإيمانهم به ويجسدها بالسفن، ويمثِّل أعمالهم الصالحة التي ما وُفِّقوا إليها إلا بتوفيقه تعالى وعنايته، ويجسدها بالبراق. إن المشبهين بهما هما دالَّان وجوديَّان حسِّيَّان يعملان، ههنا، على تكثيف المعنى المجرد، وعلى توليد صورة موازية له في المخيَّلة ومشابهة، ولكنها مستمدة من اختبار واقعين متضادَّين، الأول: واقع أرضي مائي وهو السفن، والثاني: واقع سماوي هوائي وهو البراق، وتومئ هاتان الدالتان إلى حركتين: حركة السفن وهي حركة أفقيَّة، وحركة البراق وهي حركة عمودية، وقد اقترنت الحركة الأولى بـ" العناية والتصديق" واقترنت الثانية بـ" بالعمل الصالح والتوفيق" مشيرا بذلك إلى تكامل الحركتين؛ إذ لا بدَّ أولا من توافر القاعدة أو الأصل الذي هو الإيمان والتصديق- والمشار إليه بالحركة الأفقية- ليُبتنى عليها الفرع الذي هو العمل الصالح الذي يعرج بالأرواح في معارج السماء، والمشار إليه بالحركة العمودية.

وينبه هذان التشبيهان أيضا على أن الفعل الحقيقيَّ لكلِّ عناية وهداية وتوفيق، هو للحق عزَّ وجلَّ لا للعبد، فهو الذي يمدُّهم بالتصديق به، وينقلهم في السفن، وعلى البراق. ولو تُرك العبد لنفسه وطينته لظلَّ قابعا في ظلمتهما حيران لا يهتدي، وأعمى لا يبصر.

وينبغي لَحْظُ القرابة بين استعارة "السفن" واستعارة " البحر اللجِّي"، وليست تبعد عنهما استعارة " السَّدِّ" فالسَّدُّ يستدعي الماء ويقترن ذكره به كما مرَّ. وكذلك الأمر في الاستعارة اللاحقة التي يقول فيها:" حتى حطوا رحالهم وألقوا مراسيهم بمقام حق اليقين والجلاء" مستدخلا دالَّة الجمع الاسميَّة المستعارة" مراسيهم" ليظل محافظا على إيقاع الصورة الاستعارية الكبرى المتصل بحقل البحر والسفن والرحلة.

---

[1] اللسان، مادة " سدف"، ج6، ص216. ومادة " لجج"، ج12، ص239.

ولما أوصلهم إلى المرسى الذي هو مقام اليقين والجلاء، فقد أوصلهم إلى حقيقة الإيمان ومستقرها الذي لا يتزعزع، وأودع فيهم معرفة يقينية لا مساغ للشك فيها؛ لأنها معرفة شهودية لا ظنِّيَّة، وقد عبَّر عن ذلك بقوله:" وكحَّل أبصارهم وبصائرهم بنوره" مستعيرًا الدالة الفعلية:" كحَّل" للنور، وكلاهما متعلق بالعين، سواء أكانت عين الوجه أم عين القلب. ولعل تشبيه النور بالكحل- وهو تشبيه مضمر في الاستعارة المكنية- يرمي إلى إحداد بصر العين وبصيرة القلب، وإزالة الغشاوة عنهما، ليريا الحقَّ حقًّا والباطل باطلا، ويدركا بهذا النور أسرار المعارف الإلهية على ما هي عليه، لا على ما يسبق إليه الظن والتخمين والهوى.

ويقول فيما قبل نهاية الفقرة الثانية من المقدمة:" فخلصوا من غياهب الشكوك والحيرة والمراء، واهتدوا لما اختلف فيه من الحق بإذنه". مُذكِّرًا متلقيه بتشبيهه الشكوكَ والحيرة والمراء بـ" غياهب" التي هي الظلمات، بالصورة السابقة:" سدفة [البحر] اللجِّيِّ".

وتمثِّل الصورتان الأخيرتان: الاستعارة الفعلية:" كحل أبصارهم وبصائرهم"، والتشبيه البليغ في تركيب الإضافة:" غياهب الشكوك" تجسيدين فنِّيَّين يتعالق أوَّلهما بثانيهما، إذ إنَّ الإبصار بالنور الإلهي هو السبيل الأقوم للخروج من ظلمات الشكوك والأوهام والظنون، إلى أنوار الحقائق والمعارف واليقين، وهما الغاية والمطلب من التوجُّه نحو الحقِّ جلَّ وعلا.

ولعلَّه تقرَّر في نفس المتامل أن الاستعارة الكبرى التي صدرت عن نسق تصوُّريٍّ يعتبر التجسيد والتشخيص والمكان والاتجاه، في التعبير عن حركة الخلق بالإيجاد أولا، وبالهداية ثانيًا- توجز رؤية الصوفية لعلاقتهم بخالقهم التي مثَّلوها بالرحلة. وقد استعارت معاجمهم الصوفية دوالَّ لغوية، وأشربتها مفاهيم صوفية ذات صلة بالحقل الدلالي للرحلة، وذلك من مثل: السفر، والمسافر، والطريق، والعروج، والمعراج، والتوجّه، ووجهة الطلب، والذّهاب، والسير، والسلوك، والغربة، والقصد، والارتقاء، والوصول، والبدايات، والنهايات، والمكان، والمنزل، والمقام، والتداني، ومنزل الدنوّ. وليست هذه المصطلحات سوى استعارات مكانية واتِّجاهية يُعَبَّر بها عن المقامات الصوفية التي هي أمكنة معنوية يعرج فيها السالكون، وعن الأحوال الصوفية التي هي أذواقٌ روحيةٌ يتقلَّبون بها في أثناء السفر والعروج.

وأمَّا سائر الاستعارات والتشبيهات في الرسالة، فيدور غير قليل منها- باعتبار التجسيد والتشخيص والمكان والاتجاه- في فلك الاستعارات والتشبهات التي تضمَّنتها المقدمة. ولا ينفسح المجال للوقوف عليها جميعها بمثل الوقفات التحليليَّة الآنفة، وسيُكتفى بانتخاب أظهرها تفاديًا من الإطالة. ولربما استؤنف الكلام على ما يُظَنُّ أنَّه يضيفُ جديدًا. فمنها قوله:

1. مفتاح قفل الإنشاء وخاتم ذروة السيادة والاعتلاء، محمَّد سيد الأنبياء.
2. والإقبال بوجه القلب.
3. ومعرفة كيفيَّة قرع باب حضرته العليا، التي بالدخول فيها تحصل السعادة القصوى.
4. المخزونة في غيب خزائن وجوده.
5. لأنه [القلب] كما أخبرنا، محلُّ نظر الحقِّ، ومنصَّة تجلِّيه، ومهبط أمره منزل تدليه.
6. فتظهر الحقيقة القلبيَّة ظهور السواد بين العفص والزاج والماء، وكظهور النار بين الحجر والحديد.
7. والقلب الصنوبري منزل تدلي تلك الصورة ومرآتها.
8. فالسير والسلوك والرياضة من كل سالك....
9. فمن شعَّبه [القلب] للمطالب الدنيويَّة شُعَبًا، وفرَّقه شيعًا... فإنَّه يهزل هزالا معنويًا كما يهزل البدن... وكما يضعف ماء النهر العظيم إذا قسم جدوال شتَّى.
10. وما ينبغي لك أن تنسلخ وتتجرَّد عنه تزكيةً وتطهيرًا.
11. ثمَّ تزاحمك الخواطر... وإن قويت زحمة الخواطر... وكلَّما واظبت على ما ذكرت لك، يزيد فراغك وينمو، حتَّى يغلب الخواطر ويدفعها.
12. ومتى جعلت هذا ديدنك، نما حضورك وتقوَّمت سلطنة ذكرك، وظهر ولد قلبك من مشيمة طبعك، وتطهرت صفاتك وأخلاقك، وزكت نفسك، واتسعت مرآة قلبك، واعتدل سطحها... فسلمت وخلصت من النتوّ والتقعير.
13. فإذا تمكنت مما ذكرت لك، فتح باب آخر بينك وبين ربِّك.
14. فاعلم أن قلوب أكثر الناس إنَّما ظلمتها وكثرة صدئها ... من التعلُّقات الشهوانية..
15. متى رقَّ بعضُ حجبه.
16. بحصول الأنس الذي أثمره الانفراد.
17. فتنوَّر قلب العبد وانصقل.
18. فتستحيل قواه الظاهرة والباطنة وجملة صفاته استحالة معنوية، فتُبَدَّل أرضه غيرَ أرضه، وسماواته غير سماواته.
19. عرصة المعاني والأرواح.
20. ملابس المواد الطبيعيَّة.





لقد هيمنت سِمَتا التجسيد والتشخيص على مجمل هاته الصور الفنّيَّة، ولعل هذا يكون من مألوف التعبير الصوفي؛ لأن مجالات الخبرة الصوفية ومآلاتها روحية معنوية، بمعنى أن الخبرة والمعرفة المستخلصتين من سلوك الطريق الصوفي، تُدركان بالوجدان والشعور إدارِكًا ذوقيًا يتأبّى على التكييف والوصف بكلمات مباشرة، وحالتئذٍ لا مهرب من اللجوء إلى التشابيه والاستعارات والمجازات والإشارات والرموز، أو التصوير على نحو أعمَّ. ولمَّا كان المتلقُّون غير قادرين على الوقوف على هذه المعاني الذوقية وإدراكها، فإنهم بحاجة إلى أن تصاغ لهم عبر تصُّورات أخرى مشابهة، سبق لها أن دخلت إلى حيِّز خبرتهم وذوقهم وفهمهم[1].

ولعلَّ من الأمثلة الدالَّة في هذا السياق، قوله في التشبيه البليغ ثم المرسل في رقم (6):" فتظهر الحقيقة القلبيَّة ظهور السواد بين العفص والزاج والماء، وكظهور النار بين الحجر والحديد". فالمُرْسِلُ يسوق الكلام على القلب الإنساني، الذي تستجنُّ فيه حقيقة معنوية قد تعتاص على التوصيف والتكييف بلغة مباشرة، إلا أن تكون لغة إصطلاحية مجرّدة تتوجَّه إلى مستوى محدَّد من المتلقِّين، بل إن مَنْشأ غير قليل من مفردات اللغة الاصطلاحية ذاتها، كما سبق القول، منشأ استعاري.

فالحقيقة القلبية المعنوية التي يتحدث عنها المُرسِل، هي حقيقة كامنة بالقوَّة كمونًا إمكانيًا في العضلة الصنوبرية التي في الصدر، وقد دلَّ في رسالته على كيفية إخراجها من وجودها بالقوَّة إلى وجودها بالفعل، وهو مطلب رئيس لا يتمّ التوجُّه إلى الحق جل وعلا إلا بإنجازه أولا. وأداته ذكر الله على أنحائه المختلفة من ذكر ظاهر ثم باطن، أو بالجمع بينهما، أو بالذكر الذي يعيِّنه الشيخ المرشد، إلى أن يتحقَّق بالمطلب الهدف وهو الذكر الباطن على مراد المذكور، فإذا تمَّ له أمر هذا الذكر واستولى على كيانه، حينئذٍ تبدأ حقيقته القلبية المعنوية بالظهور بالفعل؛ ليشهد بها ما لم يشهده من قبل في مظاهر الوجود وتعيُّناته.

وعلى ما تقدَّم، فإن استنبات هذه الحقيقة الباطنة لا يُخلص إليها إلا بتفاعل أطراف ثلاثة، هي: الإرادة والقلب والذكر، وعن تفاعلها ينتج أمر رابع هو ما سمَّاه بالحقيقة القلبية. وجوهر الحالة برمَّتها جوهر باطنيٌّ ذوقيٌّ. فكيف السبيل إلى تقريبها وتمثيلها وتجسيدها ؟ لقد كان التشبيه سبيلا مجديًا لذلك، فاستحضر المرسل وقائع مادية معروفة من محيطه ليقارب بها كيفية ظهور هذه الحقيقة، فالتفاعل بين العفص والزاج والماء ينتج أمرًا رابعًا كامنًا بالقوة كمونًا إمكانيًا في التفاعل بينها، وهو السواد. كما أن الاحتكاك بين الحجر والحديد يولد شرر النار الكامنة في التفاعل بينهما، فالكيفية التي ظهر بها السواد والنار المشهودان بالأبصار، يمثلان الكيفية التي ظهرت بها الحقيقة القلبية المشهودة بالبصائر. وبذلك يكون التشبيه قد أدَّى وظيفتين، الأولى: جمالية، والأخرى: معرفية بيانية.

وفي الصورة رقم (12) يقول:" ومتى جعلت هذا ديدنك، نما حضورك وتقوَّمت سلطنة ذكرك، وظهر ولد قبلك من مشيمة طبعك، وتطهرت صفاتك وأخلاقك، وزكت نفسك، واتسعت مرآة قلبك، واعتدل سطحها... فسلمت وخلصت من النتوِّ والتقعير". وهي استعارة كبرى صيغت من تنامي وحدات استعارية صغرى، ترمي إلى تشخيص معنى الحقيقة القلبية على نحو جديد، إمعانا في التقريب والتفهيم والتحفيز والحث والإنهاض. ويريد بقوله:" ومتى جعلت هذا ديدنك" أن يصير الذكر الموصوف مُتَمَكِّنًا من قلبك باستحضار المذكور دون تشويش أو انشغال بغيره، تَمَكُّنَ العادة منك. ويستعير الدالَّة الفعليَّة:" نما" للمصدر:" حضور" فينتقل من المعنى المجرد إلى معنًى مُشخَّصٍ حيٍّ نام، ويستعير للذِّكر صفةً إنسانيَّة هي الدالَّة الاسمية:" سلطنة" فيغدو الذكر سلطانًا، ثم يصوِّر انبثاق الحقيقة القلبية من كمونها بالقوة في العضلة الصنوبرية إلى وجودها بالفعل وجودا معنويًا يُدرك بالوجدان- بصورة الولادة، فيستعير للقلب الدالَّة الاسمية:" وَلَدٌ"، وللطبع الدالَّة الأسمية:" مشيمة".

وتمضي الصورة في حَبْكِ إيقاعها التشخيصي وانتشاره؛ لتلامس كينونات وجودية معنوية تُدرك بآثارها، وهي الصفات والأخلاق والنفس التي ستتأثر بالولادة الجديدة، فيشخصها بالاستعارة الفعلية:" تطهرت" إذ إن التطهير وُضع أصلا لإزالة النجاسات المادِّيَّة، ثم استعير لتطهير النجاسات المعنوية.

ثم يعدل إلى واقع مادِّيٍّ جماديٍّ مستقًى من عالم المرائي؛ ليجسِّد به البصيرة القلبية التي تنفعل بانبثاق الحقيقة القلبية، وتتأثَّر بها تأثُّرًا إيجابيًا، فيستعير الدالَّة الاسمية:" المرآة" وهي استعارة ملائمة للبصيرة، ويضعها موضعها - وهي هنا من باب الاستعارة التصريحية- ويضيفها إلى القلب، فيغدو للقلب مرآة؛ أي: بصيرة، تنعكس فيها تجلِّيات الحق عز وجل. ولمَّا كانت هذه البصيرة/ المرآة- قبل انبثاق الحقيقة القلبية- ذات سطح ضيق مشوَّه يعلوه الصدأ، فإنها بعد ذلك الانبثاق ستتَّسع وينجلي سطحها ويستوي، وعندئذ يستبصر القلب بها الحقائق الإلهيَّة المستجنَّة في مظاهر الأكوان والموجودات، ولا سيما مظاهر الشريعة والدين، استبصارًا مُحَرَّرًا من الميل والهوى، ومن الأحكام المسبقة والمعتقدات الموروثة على غير بصيرة واختبار سديدين، ويظهر الحقُّ الصُّراح، وينكشف له قناع الشكِّ عن محيَّا اليقين.

وثمة ملمح أسلوبيٌّ ظاهر للعيان في التركيب الجملي للوحدات الاستعارية الصغرى هنا، وهو انتشار التركيب الفعليِّ دون الاسميِّ، وهو يمثل جانبًا مهمًّا من جوانب شكل المحتوى الذي ينطوي على الفعل والتَّوجُّه والتَّحوُّل في الباطن.

عسى أن يكون في هذا القدر من مقاربة الصور الاستعارية والتشبيهية، ما يغني عن المضي في مقاربة سائر الصور، وما يكفي لتقديم تصوُّر عام لهذا النمط من أنماط التعبير الفني، الذي يسهم في إبداع شعرية المبنى في الرسالة، وصياغة شكل المعنى وتقريبه إلى المعنيين بتلقيه على مختلف مستوياتهم.

---

(1) الاستعارات التي نحيا بها، ص129.



ثانيًا: أساليب البديع ومضمراته الدلالية:

يعد سلوك مسلك التعبير البديعي وقصده، واحدًا من أساليب شعرية الخطاب النثري التي انصرف إليها الأدباء في نهاية العصر الأموي ومطلع العصر العباسي، ثم اتسع نطاقها، وتشعبت روافدها وطرائق توظيفها جماليًا ودلاليًا مع تعاقب الأزمان، وغزر استعمالها حتى باتت في العصور المتأخرة مقصدًا من مقاصد الكاتبين، فطغى التكلف والتصنع والتمحك عليها في الأكثر الأعم، وباتت العناية بها أظهر من العناية بمحتواها. وثمة أسباب حضارية وثقافية تقف وراء هذا التحول، على أنه لا مجال لبحثها في هذا الموضع.

إن ما تنشئه أنظمة البديع من تشكيلات إيقاعية نغمية، يعدُّ نمطًا من أنماط التعويض عن غياب عنصري الوزن والقافية بالنظر إلى الخطاب الشعري، الذي كان يمثّل خطابًا مركزيًا في الثقافة العربية، ويستحوذ على ذائقتها الفنية؛ ومن ثمَّ يكتسي الخطاب النثري بمكون شعريٍّ أصيل مُستَنْبَتٍ من بيئته اللغوية المتاحة. يقول ابن سنان الخفاجي:" وكما أن الشعر يحسن بتساوي قوافيه، كذلك النثر يحسن بتماثل الحروف في فصوله"[1] ويتابعه السكاكي بقوله:" ومن جهات الحسن: الأسجاع: وهي في النثر كما في القوافي في الشعر".[2] وليس بدعا أن يقال إن مقدمة الرسالة ههنا- ولعله يكون في سائر الرسائل- تنطوي على تكثف فني ودلالي، قد يضاهي ما تنطوي على مطالع القصائد الشعرية، مع اعتبار الفرق بين الشكلين.

وعلى الرغم من وجود سمات اختلاف وبينونة بين مسالك التعبير ومحتواها في الخطاب الصوفي، ومسالك التعبير ومحتواها في سائر الخطابات، فإن الخطاب الصوفي يلجأ عادة إلى اقتراض أساليب تعبيريّة متداولة، وموضوعات شائعة، وبخاصة في الخطاب الشعري، كموضوعة الغزل العذري بالنساء، وموضوعة الخمرة وأوصافها، والطبيعة ومظاهرها، لعلّه يخفف من حدة التباين تلك، فيلجأ إلى إنشاء تناصات أسلوبية وغير أسلوبية، تتواشج مع أفق التلقي الشائع والمألوف في مستوى الدلالات الظاهرة، دون مستوى الدلالات الصوفية الباطنة.

ومع أن استعمال أساليب البديع تمثل سمة أسلوبية عامة من سمات الذوق الجمالي في عصر القونوي، فإنها مما يمكن النظر إليها، في الخطاب الصوفي، على كونها كذلك، وعلى كونها تدني الخطاب وتقرِّبه مما يجاوره ويشارفه من سمات محيطة الفني، من حيث هو محيط تشيع فيه جماليات تلقٍ تواطأ على تقبلها الذوق الجمعي السائد، ومنها العناية بأساليب البديع اللفظي والمعنوي.

تندرج الظواهر البديعية التي تُلفى في الرسالة في ما سمَّاه البلاغيون القدماء بالموازنة[3]" وهو مصطلح متداول يتسع ليشمل جميع أنماط التكافؤ والتناظر الكلي أو الجزئي بين العناصر الصوتية، من مماثلة ومقابلة وطباق وجناس وتقسيم وسجع وازدواج وغيرها"[4]

وقد حظيت مقدمة الرسالة بالنصيب الأوفى منها، كما كان كذلك في التشبيهات والاستعارات. ولعل ذلك يعود- فضلا عما تقدم- إلى قصد التوطئة لمحتوى الرسالة اللاحق بإنشاء حالة صوتية إيقاعية جمالية محايثة للإيقاع الدلالي، فتكون مقدمة الرسالة أدعى إلى التأثير في استجابة المتلقي في حينه. كما أنها تمثل مؤشّرًا استباقيًا على احتمال ما سيكون عليه نظام البديع في سائر الرسالة، مع اعتبار قلة انتشاره فيه بالنظر إلى المقدمة، وهو سلوك مُتوقَّع؛ إذ إنَّ محتوى الرسالة محتوًى تعليمي إرشاديٌّ، يرمي إلى الإفهام والتوصيل والنزوع نحو مباشرة الفكرة في المقام الأول، ويأتي تأطيره البديعي، في الأغلب الأعم، أميل إلى خفوت النبرة والاندماج في سياق الترسل، على نحو يدنيه من سجية الفن وتلقائيته.

1. السجع والجناس والطباق:

يعرَّف السجع على أنه" تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد"[5]. وهو من المحسنات اللفظية. وقد تنوعت حروف الفواصل المتفقة في مقدمة الرسالة، كي لا يكون إيقاع السجع على وتيرة نغمية واحدة. ومن المصادفات المحضة أن المرسل نظم السطر الأول من الفقرة الأولى من المقدمة، بفاصلتين مسجوعتين بحرف" الألف" الممدودة المتبوعة بالهمزة، ثم توالت بَعْدُ مع سواها في سائر فقر المقدمة. وانتظمت الفواصل المختومة بالألف والهمزة في جمل ذات سياقات دلالية تشي بالرفعة والعلو والصفاء والاصطفاء، ومن ذلك قوله:

الحمدُ لله المنعم على الصَّفوة من عباده بِمَزِيَّة **الاجتباء**.
الباذلِ لهم جزيلَ المِنَح وسوابغ **النَّعماء**.
مَجْمَع الأنوار **والأضواء**.

---

(1) سر الفصاحة، عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي، قدم له واعتنى به ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، كتاب ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص180.

(2) مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السَّكاكيّ، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص431.

(3) المفهوم الأشيع لهذا المصطلح في علم البديع أن:" تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التقفية". الأيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح وتعليق وتنقيح: د. محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، ج6، ص112.

(4) الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم: مشروع قراءة شعرية، صالح بن رمضان، دار الفارابي، بيروت، وكلية الآداب والفنون والإنسانيات، تونس، ط2، 2007، ص557.

(5) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ج6، ص106.

وألقَوْا مَراسِيَهم بمقام حقّ اليقين **والجَلاء**.
فخلَصوا من غَيَاهِبِ الشكوك والحَيْرة **والمِراء**.
فَشُفُوا من كلِّ الأسقامِ **والأدواء**.
مفتاح قفل **الإنشاء**، وخاتم ذروة السيادة **والاعتلاء**، محمَّد سيد **الأنبياء**.
وورثته حاملي الأمانة الإلهيَّة **واللواء**، وحُفَّاظ جميع طُرُقِ التَّلَقِّي **والإلقاء**، وعلى أهل التَّحقيق **والولاء**، إلى يوم الجمع **واللقاء**.

ولحرف" الألف" عند الصوفية مكانة رمزية سامية، فهو الحرف الوحيد القائم الذي لا اعوجاج فيه على خلاف سائر الحروف. وله موقع الصدارة من حيث الترتيب الأبجدي والألفبائي، كما أن الحروف كلها من حيث كونها أصواتا لا تتحقق إلا به. ولهذه الخصائص التي ليست في غير الألف، رَمَزَ الصوفيةُ بها إلى الحق تعالى، فكما أن الحق يتجلى في مظاهر الوجود، فكذلك الألف التي تتجلى في أصوات الحروف. يقول ابن عربي:" ومقام الألف مقام الجمع، وله من الأسماء الله، وله من الصفات القيومية... وله من المراتب كلها... وله مجموع عالم الحروف ومراتبها..".[1] " والألف يسري في مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد... وهو قيوم الحروف... فكل شيء يتعلق به ولا يتعلق هو بشيء..."[2]

وليس هذا التأويل مما يُحمل على قصد المرسل، ولكنه يُحمل على تأويل القارئ الذي يجد متسعًا له في هذه القراءة، ويراه متسقًا مع السياق الدلالي الإيحائي، ومحمولا في منظومة الفكر الصوفي نفسه وصادرًا عنها في الآن ذاته.

وقد تخلَّلت هذه الفواصل المسجوعة فواصلُ أخر تنتهي بحروف مغايرة من مثل:

العلميّ- العدميّ- العينيّ، الأطوار- والأدوار- الاستقرار، البشريّ- اللجّيّ، وتشغيبه- وتركيبه، الطبيعيّ – العنصريّ، التصديق- والتوفيق، بنوره- وظهوره، أوليته- وآخريته، افتراق- اتفاق، وائتلاف- واختلاف، إليه- عليه، الأقوم- الأَمَم، الأنام- السلام، الحضور- الكبير، سواه- إياه، يَخُصُّه- ويَنُصُّه، ذكره- سرِّه، التوفيق- وطريق.

ويلحظ أن الجمل المختتمة بالفواصل المسجوعة جاء أكثرها متقاربًا من حيث الطول والتوسط، وأن بعض الفواصل اتفقت وزنا ورويًّا، وأن السجعات جاءت مثاني ومثالث، واستقر توزيعها على شكل من أشكال التطريز الصوتي، أشبه ما يكون بلوحة فسيفسائية نغمية، تتوزع فيها أصواتُ حروف الفواصل على أطوال زمنية مستساغة، ويعاد ترداد بعضها كالأصداء، ويتدفق سيالها النغمي المتنوع في اذن المتلقي، ليبعث في وجدانه استجابة جمالية انفعالية، تستعصي على الوصف والتكييف الحَرْفِيَّيْن، غير أنها تجذبه نحو استقبال المعنى والنفاذ إليه، على نحو ألذ وأشوق وأبين مما لو خلا خطاب المقدمة من مثل هذا التطريز النغمي.

ويأتي الجناس القائم على تشابه الكلمتين لفظا دون المعنى؛ ليشحن الإيقاع بمزيد من الجرس الموسيقي، على أن كثافة حضورة لا تضاهي كثافةَ حضور بديع السجع. وقد استحسن القدماء قِلَّته، فقيل:" إنما يحسن الجناس إذا قلَّ، وأتى في الكلام عفوا من غير كدٍّ ولا استكراه ولا بعد ولا ميل إلى جانب الرِّكَّة".[3] ولا تقتصر وظيفة الجناس على التحسين الإيقاعي والشكلي، إذ إن الشحنة الصوتية المضاعفة التي تصدرها الكلمات المتجانسة، ولا سيما عند تجاورها وتقاربها، يكون تأثيرها في المتلقي، من جهة استقباله معانيها، أقوى وأبلغ. فقوله مثلا:" دون **إزعاج للمزاج**" ثمة جناس غير تام وهو قريب من الجناس المزدوج، ولا شك أن تكرار الزاي والألف والجيم في الكلمتين يلقي بظلٍّ ثقلٍ دلاليٍّ إضافيٍّ عليهما، وسيكون وقعه آكد على أذن المتلقي ووجدانه في الحالتين الصوتية والدلالية، فيتراءى الإزعاج أكثر إزعاجًا، ويتراءى المزاج أكثر انزعاجًا.

وكذلك في قوله:" الذي أخرجهم من باطن الوجود **العلميِّ**، وظلام الإمكان **العدميِّ**، إلى ظاهر عَرْصَةِ الوجود **العينيِّ**" يتأمَّل المتلقي فيما يمكن أن يسميه بتراسل الأصوات في الجناس غير التام بين:" **العلمي والعدمي والعيني**"[4]، فيجد أن التقارب الصوتي بين كلمتي:" **العلمي والعدمي**" أدنى إلى بعضهما من دنوِّهما إلى:" **العيني**".

وبينما وردت الكلمتان الأوليان في سياق دلالي واحد، وهو سياق إخراج الممكنات من حالة عدمها الإمكاني، وردت كلمة **العيني** في سياق دلالي جديد، منبثق عن السياق الدلالي السابق ومتصل به، وهو اكتساب الممكنات وجودًا ظاهرًا مُدركًا بالحواس؛ فتغيُّرُ السياقِ الدلالي غير المُنْبَتِّ عن سابقه، صاحبه تغيُّرٌ طفيف في الإيقاع الجناسي:" **العيني**" حيث فقد القيمة الصوتية لحرف الميم المشتركة بين **العلمي والعدمي**، مستبدلا بها القيمة الصوتية لحرف النون، ومع ذلك فهما قيمتان صوتيتان متقاربتان، ولعلهما يعكسان تقارب السياقين الدلاليين اللذين وردا فيه. وخلاصة القول: إن بديع الجناس هنا لم يكن حلية صوتية فحسب، ولكنه بدا عنصرًا من عناصر شكل المعنى، يتغير بتغيره وينمو بنموه.

وثمة جناس مضارع في دالَّتي الجَمْع المتجاورتين:" **الأطوار والأدوار**" فهما جَمْعَان يحملان دلالتين متقاربتين لا متطابقتين. ويشير تجاورهما بالعطف، فضلا عن كونهما صيغتي جمع، إلى دلالة الكثرة وتنوُّعها، وقد زاد التجانس الصوتي، بالإضافة إلى التماثل بين بنيتي الجمع الصرفيتين، توكيد دلالتي الكثرة والتنوّع. ويسعنا القول: إن الجناس هنا صورة صوتية

---

(1) الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، دار صادر، بيروت، د.ت، ج1، ص65.
(2) كتاب الألف في ضمن رسائل ابن العربي، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، 1361هـ ص12-13. وانظر مصطلح" الألف" في: المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص76-78.
(3) خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، تقديم وتحقيق: د. محمد ناجي بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008، ج1، ص44.
(4) ثمة علاقة تضاد تربط بين:" العيني" و" العلمي والعدمي" وسيوقف عليها في مبحث المطابقة والمقابلة اللاحق.



جمالية، وهو أيضا مكوِّن دالٌّ من مكوِّنات المعنى. وما قيل هنا يشبه جناس الاشتقاق في قوله:" وكحل **أبصارهم وبصائرهم** بنوره" فالقيمة الصوتية للتجانس بين دالتي الجمع المتجاورتين بالعطف:" **أبصارهم وبصائرهم**"، تتمحور حول الباء والصاد والراء؛ أي: البصر، ومنه الإبصار. وقد توحدت قوى الإبصار الظاهرة والباطنة بتعيم فشوّ النور فيها، فغدا جناس الاشتقاق مظهرًا صوتيًا لهذا التوحُد في قوى الإبصار، التي هي مناط شهود الحقائق ومعاينتها لبلوغ عين اليقين؛ إي إن الجناس هنا عنصر دالٌّ من عناصر تشكُّل المعنى، زيادة على كونه حلية جمالية.

2. المطابقة والمقابلة:

وكلتاهما من المحسنات المعنوية. وتسمى الأولى بالطباق والتضاد، وهي:" الجمع بين المتضادين؛ أي معنيين متقابلين في الجملة"[1] ويكون في الأسماء والأفعال والحروف. والمقابلة:" أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر، ثمَّ يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب".[2]

إن الوظيفة العامة التي تنهض بها أشكال التضاد والتغاير بالمفهوم اللغوي والوجودي، هي تحقيق الإمكان المعرفي، فلا يمكن معرفة" الفوق" دون أن يكون هناك" تحت" ولا " السواد" دون أن يكون ثمة" بياض" ولا " الحقّ" المعبود دون" الخلق" العابد. بيد أن التضاد البلاغي يزيد على هذه الوظيفة المعرفية وظيفتين أخريين، الأولى: كونه ظاهرة أسلوبية جمالية، والثانية: كونه يسهم في تشكيل المعنى السياقي. زد على ذلك أن التضاد وإن كان في ظاهره تنافرًا على أنحاء متنوعة، فإنه في المحصلة يؤول إلى مظهر تكاملي يتسم بالتناغم والتجانس.

ولنرجع إلى ما أشير إليه في مبحث الجناس، فيما يتصل بالجمل الآتية:" الذي أخرجهم من **باطن الوجود العلميِّ، وظلام الإمكان العدميِّ، إلى ظاهر عَرْصَةِ الوجود العينيِّ، مجمع الأنوار والأضواء**". حيث تجد علاقة تضاد محايثة لعلاقة التجانس في بنية الجمل السطحية، وتظهر العلاقة في التقابلات الآتية:

باطن الوجود العلميِّ ≠ ظاهر عرصة الوجود العيني.

وظلام الإمكان العدميِّ ≠ مجمع الأنوار والأضواء.

وتُختزل عناصر التضاد الرئيسة في:

البطون ≠ الظهور، العلمي العدمي ≠ العيني، الظلام ≠ الأنوار.

بيد أن علاقات التضاد الظاهرة في هذه الثنائيات ترجع في الحقيقة إلى أصل واحد، وهو مبدأ الخلق والإيجاد الذي انبثق عن وجود سابق وُصِف بالبطون والعلمي والإمكان العدمي، فالوجود العلمي السابق هذا هو ذاته الوجود العيني اللاحق، ولكن الحق عز وجل كساه بكسوة الظهور والنور ليصير قابلا للمعاينة والشهود، فصار يسمى وجودًا عينيًا؛ أي ظاهرًا للعيان، ولا تظهر الأشياء للعيان إلا بالنور، فهو بهذا الاعتبار يختلف عن الوجود العلمي أو الإمكان العدمي السابق؛ وبذلك تتكشّف علاقةُ التضاد الظاهرة في بنية العبارة السطحية عن علاقة تعاقب وترادف وامتداد مستجنّة في البنية الدلالية العميقة، التي هي عملية الخلق والإيجاد ذاتها؛ لأنها امتداد من وجود علمي إلى وجود عينيّ؛ وبذلك يكون ظاهر المطابقة تضادًا وتغايرًا، وباطنها تجانسًا وانسجامًا، وهذا على العكس من ظاهِرِ الجناس الذي يحمل التماثل والتشابه والتجانس، ولكنه يبطن التغاير والتخالف. إن هذا التقابل المرآوي بين المطابقة والجناس يغري بالمقاربة الأولى الآتية: وهي أن الكون- وما فيه- الذي أخرجه الحق تعالى من باطن الوجود العلمي إلى ظاهر الوجود العيني، لا يتحقق تعيُّنه العام ولا كثرة تعيُّناته الجزئية وتنوّعها إلا بالتضاد والتغاير والتخالف من وجه، وبالتماثل والتجانس والتقارب من وجه آخر.

وأما المقاربة الثانية، فتُحمَلُ على الرؤية الصوفية التي ترى أن مظاهر الوجود أو الموجودات، مع أنها ظاهرة في الوجود الحسي العيني، فإنها ما زالت على حقيقة أصلها العدمية، وإنما الوجود الحقيقي الذي أظهرها وجعلها مُدْرَكة هو وجود الحق تعالى نفسه، فهو " الظاهر في المظاهر الإمكانية"[3] على حد تعبير ابن عربي، وأما المظاهر فلم تخرج عن حالتها العدمية الأولى، ولكن يظهر وصف الوجود لها في العقل والحس. يقول النابلسي:" اعلم أنه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحس".[4] والقصد من وراء ذلك هو الوصول إلى أن فكرة بديع المطابقة أو التضاد في السياق السالف، بنية لغوية جمالية تعكس المفهوم الصوفي للوجود الكوني الذي هو عبارة عن عَدَمٍ قائم في الوجود الحق، وهي صورة من صور الجمع بين الضدين [= مطابقة] لإنشاء حالة ثالثة تسمى الوجود الحادثَ، أو بعبارة فلسفية: العدم الظاهر للعقل والحس.

وتتأكد حقيقة الجمع بين الضدين التي تؤول إلى الائتلاف والتجانس في مطابقات أخر، ولكن من زاوية جديدة، وذلك في قوله:" **فعرَّفهم بسر أوَّليته وآخريته، وبطونه وظهوره**، فرأوا أنَّه الوجهة والعبود في كل **افتراق وائتلاف**، والمقصود

---

(1) شرح التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، شرحه وخرج شواهده: محمد هاشم دويدري، دار الجيل، بيروت، ط2، 1982، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص163.

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص608.

(4) الوجود الحق والخطاب الصدق، عبد الغني النابلسي، تحقيق: بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط1، 1995، ص103-104.

بكل **اتفاق واختلاف** واقع بين العالمين من أهل **السعادة والشقاء**" حيث تتعين علاقات التضاد الكامنة في بديع المطابقة المشفوعة ببديع الجناس فيما يأتي:

أوليته ≠ آخريته= مطابقة.

بطونه≠ ظهوره= مطابقة.

افتراق ≠ ائتلاف = مطابقة.

اتفاق ≠ اختلاف= مطابقة.

افتراق ± اتفاق= جناس ومطابقة.

ائتلاف ± اختلاف= جناس ومطابقة.

السعادة ≠ الشقاء= مطابقة.

افتراق// اختلاف= ترادف.

ائتلاف// اتفاق= ترادف.

يمكن تقسيم المطابقات قسمين اثنين، القسم الأول خاص بالحق تعالى، فهو:" الأول والآخر والظاهر والباطن". والقسم الثاني خاص بالخلق المنقسمين على: مختلفين ومؤتلفين، وأهل سعادة وأهل وشقاء. ويجدر التنبيه في هذا السياق إلى اشتمال العبارة على بديع الجناس غير التام، والترادف، وبديع المطابقة في الآن نفسه، كما يتبين في ثنائية: افتراق واتفاق، وثنائية: ائتلاف واختلاف، وفيهما جناس ومطابقة. والترادف في: افتراق واختلاف، وائتلاف واتفاق.

سئل أبو سعيد الخراز: بم عرفت الله ؟ قال: بجمعه بين الضدين. ثم تلا:(هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ) [الحديد:57].[1] فجواب أبي سعيد ينبئ عن أنه من أولئك الذين أشار إليهم القونوي في الرسالة بقوله:" فعرَّفهم بسرِّ جمعه بين أَوَّلِيَّته وآخِرِيَّته، وبطونه وظهوره"، ولعل السرَّ يكمن في النظر إلى الوحدانية من نسبة واحدة، لا من نسبتين على ما يظهر للعقل من قوله:(هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ). والمقصود من النظر إلى الوحدانية من نسبة واحدة، هو أنَّ الحقَّ تعالى أوَّلٌ من حيث هو آخرٌ، وآخر من حيث هو أول، وهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر. وبعبارة أخرى: إن أولية الحق عين آخريته، وظهوره عين بطونه." فالجمع بين الضدين هو وجود الضد في عين ضده، وهذا العلم أقوى علم تُعلم به الوحدانية؛ لأنه يشاهد حالا لا يمكن أن يجهله، أنَّ عين الضد هو بنفسه عين ضده، فيدرك الأحدية في الكثرة... وهذا لا يدرك من قوة العقل، فإن قوة العقل لا تعطيه، وإنما يدرك هذا من المقام الذي وراء طور العقل".[2]

معنى ذلك أن التضاد بين زوجي المطابقة: الأول والآخر، والظاهر والباطن، تضاد يضمر وحدة وانسجامًا، ويتجلَّى هذا المضمر في علاقات التضاد الحاصلة في سائر المطابقات المنظورة في الخلق: المفترقين والمؤتلفين، المتفقين والمختلفين، السعداء والأشقياء، سواء في المعنى أو في شكله. أما من حيث شكل المعنى، فالمطابقات جاءت مصحوبة بالجناس والترادف، والجناس في جانبه الصوتي يقوم على التماثل، تامًا وغير تام؛ أي إن صفة التضاد ذُكرت مُسْتَصْحَبَةً بصفة التماثل والتجانس والتآلف والترادف، لا عن طريق معاني الدوال اللغوية فحسب، ولكن عن طريق اختيار محدَّد لهذه الدوال، وسبكها في وضع مخصوص، على نحو يفضيان فيه إلى تشكيل نظام تعبيريٍّ جماليٍّ دالٍّ، وهو هنا نظام المطابقة والجناس والترادف. وأما من جهة المعنى فسياق الحديث في الرسالة مبني على وحدة المطلب والقصد الذي هو الله المعبود من طرف، وعلى تعدُّد الطرق واختلافها وتضادِّها في طلبه ومعرفته لدي الخلق من طرف آخر. يقول في العبارة السابقة:" فرأوا أنَّه **الوجهة والعبود في كل افتراق وائتلاف، والمقصود بكل اتفاق اختلاف** واقع بين العالمين من أهل السعادة والشقاء" فالحق عز وجل مطلوب الجميع، وطالبوه من هذه الحيثية متساوون باعتبار الغاية، لا باعتبار الطرق والوسائل والتصورات والمعتقدات. فوحدة المطلب هنا تتجلَّى في المبنى الجمالي البديعي جناسًا وترادفًا؛ لأنها وحدة تنطوي على تجانس المطلب وتماثله وانسجامه. وأما من حيث الطرق المؤدِّية إلى هذا المطلب، فلا شك أنها قائمة على الكثرة والتنوع والتخالف والتضاد، وهذه الكثرة المتخالفة والمتضادة تجد لها تجلِّيًا مناسبًا في بديع المطابقة والجناس معا. وعلى ذلك فبديع المطابقة والجناس والترادف في العبارة، يَصوغ وجهًا من وجوه جمال المبنى وكمال المعنى.

وتستكمل فكرة الجمع بين الضدين حظَّها من التجانس والوضوح والبيان لدى الخلق في قوله:" وأوضح فيها- إن شاء الله تعالى- سرَّ الذِّكر والحضور... وكيفية الانتقال من **ظاهر الذكر إلى باطنه، ثم الجمع بين ما بطن وظهر...**" فالتضاد بين ظاهر الذكر وباطنه ليس تضادًا تنافريًّا، بل هو تضاد انتقاليٌّ ارتقائيٌّ؛ أي إن الذكر في مرحلته الأولى يكون ظاهريًّا باللسان، ثم يتعمَّق ويرقى فيصير ذِكرًا باطنيًّا بالقلب، وهو ذكر يتمُّ في أزمنة متوالية، ثم يعقبه الجمع بين الذكرين الظاهر والباطن في الزمن الواحد، وإذا تأمَّلْتَ في حقيقة هذا النوع من الذكر، انتهى بك التأمُّل إلى كونه ذكرًا واحدًا، ولكنه يستغرق كيان الذاكر

---

[1] الفتوحات المكية، ج1، ص184.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص605، 660. وانظر: شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، الناشر: المؤلف، دمشق، ط3، 1999، ص207.

بأجمعه، وعندئذ ليس ثمَّة ظاهر وباطن، ولكن ثمَّة حالة من تناغم الذكر وتجانسه، تعمُّ كينونة الذاكر ووجوده؛ وبذلك تنتهي دلالة المطابقة إلى التوحُّد والتجانس.

وأخيرًا يشير القونوني إلى أصناف المنتفعين برسالته التوجُّهيَّة، ويُخرج منهم الكُمَّلَ من العارفين. يقول:" ... ما عدا الكُمَّل من عباد الله تعالى، فإنَّ لكلٍّ منهم شأنًا يخصُّه، وخبرًا **يخفيه** وقتًا **وينصُّه**، ليس هذا موضع ذكره، ولا هذا مقام بيانه وكشف سرِّه". مطابقًا بين الفعلين: **يخفيه وينصه** بشأن الأسرار المتعلقة بهؤلاء النفر من الأولياء الكُمَّل. وقد أدَّت المطابقة هنا وظيفتين، الأولى: توكيد رفعة مقام هؤلاء الأولياء الذين بيدهم مفاتيح أسرار المعارف وأقفالها، والإشارة إلى تفرُّدهم وتقلُّبهم في أحوال خاصة بهم. الثانية: أن المطابقة انطبقت على القونوي نفسه، وكشفت عن أنه واحد من كمَّل الأولياء، عندما قال بعدها مباشرة:" ليس هذا موضع ذكره، ولا هذا مقام بيانه وكشف سرِّه" فهو الآن في مقام كتمان الخبر لا إفشائه.

ولم يقتصر بديع الطباق والمقابلة على المقدمة، وإنما ظلَّ محافظًا على حضوره في متن الرسالة، وعلى نحو لا يقلُّ كثافة عمَّا في المقدمة. ومن أمثلته:

1. وما نحتاج إليه في **تخليص** نفوسنا من **الشَّقاء** وموجباته وأسبابه، **وتحصيلِنا** أسبابَ الفوز **بالسَّعادة**.
2. فإنَّ **النَّقصَ والفقرَ والانفعال** من صفاتنا، كما أنَّ **الفِعْلَ والغنى والكمال** ذاتيٌّ له ومن صفاته.
3. والتَّوجُّه الأخلص من الشِّرك **الخفيِّ والجليِّ** إليه.
4. ما وَسِعني **أرضي ولا سمائي**، ووَسِعني قلبُ عبدي المؤمن التَّقيِّ النَّقيِّ.
5. الاعتدال **الرُّوحانيِّ** والطَّبيعيِّ الصُّوريِّ **العُلويِّ** الملكيِّ والفلكيِّ، والاعتدال **السفليِّ العنصريِّ**.
6. وجَمْع ما انبثَّ من صفاته وقواه **بالتَّوزُّع والتَّكثُّر والاختلاف الانحرافيِّ**، إلى **التَّوحيد الاعتداليِّ**.
7. **لِيَلْتَحِقَ كلُّ فرعٍ بأصله**.
8. بين **الغدوِّ والآصال**؛ أي: لا تقتصر على حفظ الطرفين اللذين هما **الأوَّل والآخر**.
9. تعلمُ ما **أنت فيه** وما **تكون عليه**، وما تعامِلُ به **الحقَّ والخلق** وما تؤول إليه.
10. ما **عُلِم** منها وما **لم يُعلم**.
11. **انفرادًا واشتراكًا**.
12. الحالة الأولى لها: **الكَدَرُ والظُّلمة والنَّقص والكثرة**. ولجناب الحقِّ أضدادُ هَذه الأربعة، وهي: **النُّوريَّة والصَّفاء والكمال والوحدة**.
13. وأنه- أي الذكر- من **وجه كوني** ومن **وجه رباني**؛ لأنه من حيث لفظه والنطق به: هو **كونٌ**، ومن حيث مدلوله: هو **حقٌّ**.
14. لتغليب حكم **الوحدة الحقِّيَّة** على **الكثرة الخَلْقِيَّة**.
15. عرفَ **سرَّ الحقِّ** المُودَعَ **في الخلق**.
16. وعرف معنى غلبةِ **الرَّحمةِ** الإلهيَّةِ **الغضبَ**، وأنَّهما منبعُ كلِّ **اعتدال وانحراف**.
17. وعرف سرَّ احتجاب **الحقِّ بالخلق**، وسرَّ صحبة **الحقِّ الخلق**.
18. وعرف **أيضًا** كيفيَّة انتشاء **الخواصِّ الروحانيَّة** في ملابس **المواد الطبيعيَّة**.
19. وعرف **أيضًا** سرَّ **الفناء والبقاء**.
20. مرتبة **الأرواح** مع **الطبائع**.
21. والصِّفات **المحمودة** مع **المذمومة**.

إن كثافة انتشار بديع المطابقة والمقابلة، ترجع إلى أهمية علاقات التضاد في تشكيل الرؤية الصوفية المنشودة، وتماسكها واتساقها. وهي رؤية تنتهي إلى التقريب بين العبد والرب، على ما بينهما من تباعد، بغية تحقيق حالة اعتبارية من التقابل المرآوي بينهما، فيرى الحق نفسه في مرآة عبده، ويرى العبد نفسه في مرآة ربه، وهي الحالة التي سماها القونوي:" رقيقة المناسبة الرابطة بينه [= العبد] وبين الحق". وهي الحالة التعبدية أو الحقيقة القلبية التي سعى إلى بيان كيفية الوصول إليها في الرسالة. وهو لا يفتأ يشير إلى رقيقة المناسبة هذه من حين إلى آخر. فمن ذلك قوله:" ومتى جعلْتَ هذا دَيْدنَك .... زكَتْ نَفْسُك، واتَّسعت مرآةُ قلبك، واعتدل سطحها بتوحيد كثرتها وصحَّة شكلها وهيأتها، فَسَلِمَتْ وخلَصت من النُّتُوِّ والتَّقعير، **وناسبَتْ حضرة ربِّك في الوَحْدة والسَّعة والإطلاق والتَّقديس**، وتنزَّهَتْ عن كُدورات كثرة التَّعلُّقات العِشْقيَّة الكونيَّة والتدنيس". ويقول:" اعلم أنَّ سرَّ التدرُّجِ في الذِّكر والتَّوجُّه والتَّرقِّي، هو لإحياء **حقيقة المناسبة الثَّابتة أزلاً بين الحقِّ وعبده**". ويقول" ولمَّا بَعُدَتِ **المناسبةُ** بين حال بواطن النَّاس، وبين جناب الحقِّ وشأنه، لِمَا ذكرنا، .... لزمَ الشُّروعُ أوَّلاً ممَّا الإنسانُ فيه من الحال، إلى مفارقة صورة الكثرة شيئًا فشيئًا، وذلك بالانفراد أوَّلاً والانقطاع؛ لِيَحْصُلَ ضَرْبٌ ما من **ضروب المناسبة بين العبد وربِّه**، ثمَّ يستعين بما ذكرنا، ويقصد تعطيلَ القوى المتكثِّرة والأحكام المختلفة".

إن تحقيق هذه المناسبة منوط بالخروج من أحوال الكثرة، القائم أصلها على التضاد بمختلف علاقاته وأشكاله. ولمَّا كان الإنسان كائنًا من أمشاج وأخلاط وأضداد، وتتخطَّفه الكثرة اللامتناهية، غفل عن حقيقة أنَّ في باطنه تستجنُّ لطيفة قلبية نورانية

روحانية، تتسم بالوحدة والتجانس والسعة والإطلاق، ولكنها محاطة بمطالب الكثرة العنصرية والطبيعية والنفسية المركبة في الإنسان، ومستهلكة تحت ضغط متاعب الأضداد المركوزة فيه.

على أن طريق الخروج من هذا المأزق يتعيَّن في كيفية التوجه إلى الحق التي فصَّل القونوي بيانها، فإذا ما يسَّر الله تعالى لعبده المتوجه توحيد همومه بهمٍّ واحد، وهو الإقبال عليه والانشغال بذكره، فسينقلب الأمر على عقبيه في حقِّه، فيشرع باستهلاك الكثرة والأضداد والأمشاج شيئًا فشيئًا، بجمع همَّته في الذكر على المذكور الواحد الأحد، وتبدأ حقيقة قلبه بالظهور والاستواء والتجانس مع وحدة المذكور، حتى تحصل المناسبة التي ذكرها القونوي، وعندئذٍ يعود الفرع إلى أصله، ويلج العبدُ المتوجِّهُ مقام الجمع والفناء والوحدة، وتنمحي الكثرة الخلقية تحت سلطان الوحدة الحقِّيَّة.

إن رسالة القونوي التي أهابت ببديعي الطباق والمقابلة، على نحو يسترعي انتباه المتلقي ويثير استجابته، لم تهب بهما من الوجه الجماليِّ فحسب، ولا من وجه تماسك النص وانسجامه، ولكن من وجه آخر يتراءى في أن موضوع الرسالة الذي هو الإنسان الذي وصف بأنه خليفة على هذا الكون، هو نفسه يشخِّص حالة المطابقة البشرية الحيَّة، أو حالة التضاد في أرقى تجلِّياتها، ولولاه لما كان الكون على الصورة التي هو عليها؛ أي على صورة الكثرة والتضاد. فإذا صحَّت هذه المناسبة بين المطابقة من حيث هي أسلوب لغوي تعبيري، والإنسان من حيث هو كائن مضمر بالأضداد، فسيصحُّ القول بأن أسلوب المطابقة مكوِّنٌ عُمْدَةٌ من مكونات المعنى، وعلامة من علاماته الأسلوبية الدالَّة البارزة.

ولكن الرسالة لم تتوجَّه لاستدراج علاقات التضاد المتصلة بالإنسان، إلا لكي تحرِّره من ربقتها. وقد استعمل القونوي مصطلحًا غني الدلالة؛ ليشير به إلى التحرُّر من علائق الكثرة والتضاد التي تثقل الروح الإنسانية وتجعلها تخلد إلى الأرض، وهو مصطلح:" التحليل"؛ الذي يعني التحلُّل والتخلُّص من عوائق التضاد والكثرة، إنها أشبه بعملية كيمائية تتحلَّل فيها العناصر المركبة الغليظة إلى مبدئها الأول الساذج اللطيف، الذي يتصف بالوحدة والتجانس . يقول:" ... وعرف أيضًا كيفيَّة انتشاء الخواصِّ الروحانيَّة في ملابس المواد الطبيعيَّة، وكيفيَّة تخليصها من تلك المَزْجَةِ، كما مرَّ ذكره في أمر الكثرة مع الوحدة الإلهيَّة، واستهلاك الكثرة تحت سلطنة الوحدة؛ فإنَّه معراجُ **التحليل** الذي مَنْ لم يَذُقْه ولم يشهدْهُ ولم **يتحلَّل** في عروجه، بحيث يترك منه في كلِّ مرتبة وعالَم ما يناسبه= لم يَدْرِ ما المعراج، ولم يلِج حَضْرَةً من حضرات الحقِّ أصلاً ولوجًا محقَّقًا..." . فالغاية من استحضار المطابقات هو نفيها والعمل على تحليلها وتذويبها، للكشف عما تخفيه من وحدة وانسجام واتساق وصفاء واعتدال، وقل ما شئت مما يندرج في حالة الوحدة التي لا تغاير فيها ولا تنافر، ولطالما تمثَّل القونوي بسطح المرآة الصقيل المستوي الذي لا نتوء فيه ولا تقعُّر ولا تعرُّج ولا تشعير، ليدلَّ به على حالة الوحدة والصفاء والاعتدال، التي هي غاية السالك من معراج ذكره وتوجُّهه.

ومما ختم القونوي الرسالة به، فقرةٌ كادت تتحرَّر أسلوبيًّا من المطابقات والمقابلات؛ بل هي تحرَّرت منها؛ لأن المطابقة الوحيدة التي وردت في الفقرة، وردت في سياق التحوُّل، أو التحلُّل بمصطلح القونوي. والسبب في ذلك هو أن محتوى الفقرة يتضمَّن خلاصة المعراج أو التوجُّه، وهو ثبوت المناسبة بين جناب الحق وبين القلب؛ أي إنها تتضمن حالة الصفاء والتوحُّد؛ ولذلك غابت الثنائيات الضدية، وحلَّ محلَّها أفعال التحوُّل والتبدُّل والتلاشي، والتقارب الدلالي بين الجمل، وشيء من الجناس والترادف. يقول:" فإذا كَمُل الصفاءُ والتَّوحُّد، وتلاشت أحكامُ الكثرةِ الخَلْقيَّةِ الإمكانيَّة، ثبتت المناسبةُ بين جناب الحقِّ وبين القلب الذي هذا شأنه، فحالتئذٍ يظهر التَّجلِّي المستجنُّ في العبد؛ لزوال كلِّ ما كان يمنع من ذلك، ويتَّصلُ بالتَّجلِّي الذي يتدلَّى من الحقِّ إليه، وبالأمرِ الذي يتنزَّل عليه، فتستحيل قواه الظَّاهرةُ والباطنة وجملة صفاته استحالةً معنويَّة، فتُبَدَّل أرضُه غيرَ أرضه، وسماواته غير سماواته وكذلك ما فيهما؛ لقيام قيامته واستقامة قامته، وحينئذٍ يصير تمامُ الآية أيضًا وصفَ حاله، وهو قوله تعالى:(وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [إبراهيم:48] فيتغيَّر اعتقاده في كلِّ شيءٍ عمَّا كان عليه؛ لتغيُّر ما به يُدْرِك ما يُدْرِك، ويتلو قولَه تعالى:(وَبَدَا لَهُم مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) [الزمر:47].

وأما سائر فقر الخاتمة، فلم تتخلَّ عن المطابقات والمقابلات، على أنها وردت في سياقات نزعت عنها قيمة التضاد التنافرية، لتميط اللثام عن الأسرار الكامنة وراء ما يظهرها كذلك. ومنها قوله:" فإنَّه إن أدرك وفهم ما أدرجْتُ في هذه الكلمات، عرفَ **سرَّ الحقِّ** المُودَعَ **في الخلق**، وعرف معنى غلبةِ **الرَّحمةِ الإلهيَّةِ الغضبَ**، وأنَّهما منبعُ كلِّ **اعتدال وانحراف** واقع في عَرْصة المعاني والأرواح، وعالم المثال الذي تتصوَّر فيه الأرواح وتتجسَّد فيه المعاني"

" وعرف **سرَّ احتجاب الحقِّ بالخلق، وسرَّ صحبة الحقِّ الخلقَ** وإحاطتِه بهم وكونه معهم أينما كانوا، دون مَزْجٍ وملابسةٍ وظرفيَّةٍ. وعرف أيضًا كيفيَّة انتشاء **الخواصِّ الروحانيَّة** في ملابس **المواد الطبيعيَّة**". " وعرف أيضًا **سرَّ الفناءِ والبقاء**".

إن معرفة السر الذي يجمع بين الأضداد، ومعرفة كيفية جمعه بينها، يفضي إلى تحلُّلها وتلاشيها، وعندئذ يتبيَّن للعارف أن الأضداد ليست سوى قنطرة وهمية ليس أكثر؛ وأنَّ تَوَهُّمَنا لها على كونها كذلك، يحجب عنا شهود مطلق الوحدة الحقيقية ومطلق الوجود الحقيقي، اللذين هما هوية الحقِّ تعالى.



ملحق
بمنهج تحقيق الرسالة ومتنها

وصف النسخ الخطيَّة:

تمَّ الاعتماد على نسخ أربع؛ لإخراج هذه المخطوطة إخراجًا علميًا دقيقًا. ثلاث منها أصولها في المكتبة السليمانيَّة بإستنبول، والرابعة في معهد دراسات الثقافة الشرقيَّة بجامعة طوكيو في اليابان. والظاهر أنَّ النسخة الرابعة تعود ملكيَّتها أصلاً إلى الأستاذ محمَّد رياض المالح رحمه الله، على ما سيأتي بيانه.

النسخة الأولى:

من مقتنيات المكتبة السليمانيَّة، وتحمل رقم (1691) وتقع في (12) لوحة، في كلِّ لوحة صفحتان. وهي من أوقاف السلطان العثمانيِّ محمود خان (ت1168هـ) وفق ما هو مكتوب على غلافها. وقد كُتب عليه أيضًا عنوان المخطوطة، ومعه عنوان لكتاب آخر للمؤلِّف نفسه:" رسالة في التوجُّه الأتمِّ إلى الله تعالى في التصوُّف، وكتاب تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي في التصوُّف، كلاهما للشيخ صدر الدين القونويِّ قدَّس الله سرَّه". عدد سطور الصفحة: 15، ومتوسِّط كلمات السطر: 9، ونوع الخطِّ: تعليق مجوَّد وفي غاية الوضوح. والحبر أسود باستثناء الآيات القرآنيَّة، والأحاديث النبويَّة الشريفة، وعنوانات الفصول، كُتبت بالحبر الأحمر. ولا تحمل تاريخ نسخ. وميزتها، بالنظر إلى سائر النسخ، تتبيَّن في دقَّة متنها وندرة التصحيف والتحريف والسقط، فهي أحسن النسخ وأضبطها. ورمزت لها بـ (أ). وسأتخذها أصلاً أقابل عليه النسخ الأخرى.

النسخة الثانية:

مثل سابقتها مصدرًا، وتحمل رقم (1534). وعدد لوحاتها (8) لوحات، في كلِّ لوحة صفحتان. كُتب على صفحة الغلاف عنوان الرسالة واسم مؤلِّفها:" العجالة في التوجُّه للصدر القونويِّ" وإلى جانبه كُتب عنوان آخر مع اسم مؤلِّفه وهو:" لوامع السبُّوح على فصِّ نوح من الفصوص العربيِّ للشيخ محمد سبحان الهنديِّ المدنيِّ القادريِّ" وجاء تحت العنوانين:" بخط الحاج عصمت محمَّد أفندي" وعليها تملُّك باسم: حسن بن الشيخ محمَّد بن الشيخ حسن بن محمَّد. عدد سطور الصفحة: 25، ومتوسِّط كلمات السطر: 11، ونوع الخطِّ: تعليق جيِّد وواضح. والحبر أسود. ولا تحمل تاريخ نسخ. وتتماز هذه النسخة بوجود تعليقات على هوامشها، وهي أقلُّ ضبطًا من السابقة. ورمزت لها بـ(ب).

النسخة الثالثة:

مثل سابقتيها مصدرًا، وهي في ضمن مجموع يحمل رقم (2087/955). وعدد لوحاتها (7) في كلِّ لوحة صفحتان. كُتب عنوانها على صفحة الغلاف واسم مؤلِّفها:" رسالة التوجُّه للشيخ الكبير القونويِّ قدَّس الله ضريحه". وامتلأت ورقة الغلاف بكتابات مختلفة وبخطوط متباينة، بعضها مقروء وبعضها مطموس، على أنَّها كتابات لا علاقة لها برسالة التوجُّه. وعلى هوامشها تعليقات، أكثرها مطابق للَّتي على هوامش سابقتها، وأغلب التصحيفات والتحريفات والسقط متطابقة في النسختين، بما



يدلُّ دلالة بيِّنة على أنَّ إحداهما منسوخة عن الأخرى. عدد سطور الصفحة: 19، ومتوسِّط كلمات السطر: 15، ونوع الخطِّ: تعليق غير مجوَّد، والحبر أسود. ولا تحمل تاريخ نسخ. ورمزت لها بـ(ج).

النسخة الرابعة:

وهي نسخة معهد دراسات الثقافة الشرقيَّة بجامعة طوكيو في اليابان، مجموعة (Dr. Daiber) وتحمل رقم (69) كُتب عنوانها واسم مؤلِّفها على صفحة الغلاف:" التوجُّه الأوليُّ لسيِّدي صدر الدين القونويُّ قدَّس الله سرَّه ونفعنا به آمين". وكُتب على غلافها بخط حديث:" محمد رياض المالح[1]، الثلاثاء 14 ذو القعدة 1384هـ. هذا الكتاب بخطِّ" أبو بكر الذَّبَّاح اليمنيّ"[2]، من مشايخ الحسن البورينيِّ صاحب تراجم الأعيان، وله ترجمة في تراجم الأعيان 279/1". وهي النسخة الوحيدة التي ذُكر فيها أنَّها نُسخت من نسخة سابقة، مؤرَّخة في شهر ربيع الأوَّل سنة 914هـ. عدد سطور الصفحة: 25، ومتوسِّط كلمات السطر: 13، ونوع الخطِّ: نسخيٌّ معتاد. والحبر أسود، ما عدا الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة وبعض العبارات التي كتبت بالأحمر. ورمزت لها: بـ(د).

وهذه النسخة كثيرة التصحيف والتحريف والسقط؛ ولكثرتها لن نشير إليها في الحواشي. وسيُشار إلى المخطوطة في المواطن التي يُستفاد منها في تصحيح ما قد يشوب متون النسخ الأخرى من سقطات.

منهج التحقيق:

بُني منهجُ التحقيق وفق الأسس الآتية:

أولا: تقسيم النصِّ إلى فِقر، وترقيمه بعلامات الترقيم المعتادة، ينضاف إليها علامات الترقيم الخاصَّة بالتحقيق، أو ما يسمَّى بالرموز، وهي على النحو الآتي:

1. الواو بين قوسين (و) لوجه الورقة.
2. الظاء بين قوسين (ظ) لظهر الورقة.
3. الشرطة المائلة / لبدء الصفحة التالية من المخطوط.
4. الخطَّان العموديَّان المتقابلان | | للزيادات المأخوذة من النسخ الأخرى، وأشرت إليها في الحاشية.
5. العضادتان [ ] لما يقتضيه السياق من إضافات خارجيَّة ليست من النسخ.

ثانيًا: أشرت إلى الاختلافات الواردة بين النسخ ما عدا نسخة (د)، وعُنيت بإثبات التعليقات الواردة في هوامشها.

6. الخطوط الثلاثة المتوازية ≡ للتعليقات الواردة في متون النسخ بين السطور.
7. النقط الثلاث بين قوسين (...) للكلمات المطموسة أو غير المقروءة.

ثالثا: راعيت قواعد الرسم الإملائيِّ المتَّبعة في وقتنا الحاضر في كتابة الهمزة، والألف المقصورة والممدودة، وغير ذلك ممَّا لم يرد على نظامها، وأدرجت التصحيحات في متن النص المحقَّق دون الإشارة إلى ذلك في الحاشية.

رابعا: صحَّحت أخطاء التصحيف والتحريف في المتن، وأشرت إلى الخطأ وموطنه في الحاشية.

خامسا: عُنيت بضبط ما يتوضَّح به سياق الكلام ومعناه.

سادسا: خرَّجت الآيات القرآنيَّة الكريمة، والأحاديث النبويَّة الشريفة، وعزوت بعض الأقوال إلى مصادرها.

سابعا: شرحت الألفاظ الصوفيَّة التي لها ذكر في معاجم القوم وكتبهم.

متن الرسالة المحقَّق والتعليقات عليه

" رسَالةُ كيفيَّةِ التَّوجُّه الأتمِّ الأوَّليِّ نحْوَ الحقِّ جلَّ وعلا"
لأبي المعالي صدر الدين القونوي

---

(1) محمد رياض بن خليل المالح، أبو حسان (1939- 1998): باحث من المشتغلين بالتصوّف والتاريخ والتراث. له مؤلّفات في تصنيف المخطوطات والتراث الصوفي وتحقيقه، وسوى ذلك. انظر ترجمته في: إتمام الأعلام، د. نزار أباظة، محمد رياض المالح، دار صادر، بيروت، ط2، ص359-360.

(2) الشيخ أبو بكر بن إبراهيم، ابن الشيخ محمّد المهلّل. الشيخ العالم الصالح المعروف بابن الذَّبَّاح الحنبلي الصالحي الدمشقي، مقدسي الأصل، مولده باليمن سنة تسع وتسعمائة. إمام المدرسة العمرية، وصاحب درجة كبيرة في الولاية. كانت له عناية بِنَسْخ الفتوحات المكّيّة للشيخ محيي الدين ابن عربي، وسواه من كتب الصوفية. وهو من مشايخ الحسن البوريني صاحب" تراجم الأعيان" وله ترجمة فيه. توفي في تاسع عشر رمضان سنة خمس وثمانين وتسعمائة، ودفن بتربة مسجد القدم. انظر: تراجم الأعيان من أبناء الزمان، الحسن بن محمد البوريني، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، 1959، ج1، 279. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين محمّد بن محمّد العزّيّ، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1979، ج3، ص86.



بسم الله الرَّحمن الرَّحيم| وبه نستعين |[1]

الحمدُ لله المنعمِ على الصَّفوة من عباده بِمَزِيَّة الاجتباء، الباذلِ لهم جزيلَ المِنَح وسوابغ النَّعماء، الذي أخرجهم من باطن الوجود[2] العلميِّ، وظلام الإمكان[3] العدميِّ، إلى ظاهر عَرْصَةِ[4] الوجود العينيِّ، مَجْمَعِ[5] الأنوار والأضواء، وقطَعَ بهم الأطوار والأدوار، رسومَ مراتب الاستيداع والاستقرار المُنَبَّه عليها في أشرف الأنباء[6].

ثمَّ نَقَلَهم من ضيق السَّدِّ البشريِّ وتشغيبه، وسُدْفَةَ اللجِّيِّ[7] الطبيعيِّ العنصريِّ وتركيبه، في سفن العناية والتَّصديق، وعلى بُراقِ العمل الصالح والتَّوفيق، حتَّى حطُّوا رحالَهم وألقَوْا مَراسِيَهم[8] بمقام حقِّ اليقين[9] والجَلاء[10]، وكحَّل أبصارَهم وبصائرهم بنوره، فعرَّفهم بسرِّ جَمْعِهِ بين أوَّليَّته وآخريَّته، وبطونه وظهوره[11]، فرأَوْا أنَّه[12] /(1ظ) الوجهةُ والمعبود في كلِّ افتراقٍ وائتلافٍ، والمقصودُ بكلِّ اتِّفاقٍ واختلافٍ واقعٍ بين[13] العالَمين من أهل السعادة والشقاء، فخلَصوا من غَيَاهِبِ[14] الشكوك والحَيْرة والمِراء، واهتدَوْا لِمَا اُختلف فيه من الحقِّ بإذنه[15]، بل بِهِ؛ فَشُفُوا من كلِّ الأسقام والأدواء[16] (أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [المجادلة: 22].

وصلوات الله تَتْرى[17] على إمامهم وقدوتهم وعلَّامهم، مفتاح قُفْلِ الإنشاء[18]، وخاتَم ذروة[19] السيادة والاعتلاء، محمَّدٍ سيِّد الأنبياء، وعلى آله والكُمَّلِ من إخوانه وورثته حاملي[20] الأمانة الإلهيَّة واللواء، وحُفَّاظ جميع طُرُقِ التَّلقِّي والإلقاء، وعلى أهل التَّحقيق والولاء إلى يوم الجمع واللقاء.

أمَّا بَعْدُ[21]، فهذه عُجالةٌ تتضمَّن التَّعريفَ[22] بكيفيَّة التَّوجُّهِ الأتمِّ الأوليِّ نحو الحقِّ جلَّ وعلا، وكيفيَّةِ تخليص العزيمة وتحرير[1] المطلب، حالَ القَصْدِ[2] إليه والإقبال بوجه القلب عليه، وبيان الصِّراط الأقوم، والطَّريق الأقصد الأَمَمِ[3]، الذي

---

(1) زيادة من ب.
(2) بعدها في ب: الغيبيّ.
(3) ب: والظلام الإمكانيّ. ج: والظلام الإمكان، وهو سهو.
(4) العَرْصَة: ساحة الدار، والبقعة الواسعة بين الدُّور لا بناء فيها. وهي هنا استعارة.
(5) طُمست كلمة" مجمع" في ج بفعل الرطوبة.
(6) في هامشي ب ج:" وهو القرآن كقوله تعالى:(وَهُوَ الَّذِيَ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ) [الأنعام: 98] وكقوله تعالى:(وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا) [نوح: 14]". أقول: ورد في الآية الأولى:" خلقكم" مكان" أنشأكم". وفي الثانية:" لقد" مكان" وقد". وهو سهو ناسخ.
(7) في هامش ب:" اختلاط الظلام". وأقول: السُّدْفَةُ: الظُّلْمة. اللجُّ: معظم الماء حيث لا يدرك قعره. ولجُّ البحر: عرضه، ولُجُّ الليل: شدَّة ظلمته وسواده. وهو هنا من باب استعارة.
(8) ب: الشكر.
(9) حقُّ اليقين:" هو مشاهدة الحقيقة في أرفع الأطوار التي لا يمكن تجاوزها. وقال الجنيد: حقُّ اليقين: أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيَّات". لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق القاشاني، ضبطه وصحَّحه وعلَّق عليه: د. عاصم إبراهيم الكيَّالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط1، 2004، ص199. وهو:" عبارة عن فناء العبد في الحقِّ، والبقاء به علمًا وشهودًا وحالا، لا علمًا فقط ... وقيل: علم اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين الإخلاص فيها، وحقّ اليقين المشاهدة فيها". كتاب التعريفات، علي بن محمَّد الجرجانيّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط1، 1983، ص90.
(10) الجلاء: يعنون به ظهور الذات الأقدس لذاته في ذاته. لطائف الإعلام، ص172.
(11) هو معنى قوله تعالى:(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [الحديد3] . يقول الشيخ عبد الغني النابلسي في شرحها:" اعلم أنَّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحس. قال الله تعالى:(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) فإذا لم تتَّصف الأشياء بالوجود فهو الأول؛ لأنَّ الوجود هو الأول. وإذا اتَّصفت الأشياء بالوجود، ثمَّ زال اتِّصافها، فهو الآخر؛ فإنَّ الوجود هو الآخر حينئذٍ. وإذا اتَّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتِّصاف للأشياء به؛ لأنَّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتَّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتِّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتِّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصليَّة، لا باعتبار شيء أصلا. وإنَّما تظهر عندنا الاتِّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حالٍ واحدة لذاته، ويتجلَّى على القلوب بأيِّ اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس له تعالى أوَّل ولا آخر، بل هو الأوَّل والآخر؛ لأنَّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن؛ لأنَّه ليس مركبًا ولا متجزِّئًا ولا متبعِّضًا. وأمَّا مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلّها، فلها أوَّل وآخر؛ لأنَّها حادثة فانية، ولها ظاهر وباطن؛ لأنَّها مركَّبة متجزِّئة متبعِّضة. فإن طرأ عليها اتِّصاف بالوجود كان لها أوَّلَ؛ لا أنَّها هي الأوَّل؛ لسبقه تعالى عليها بالاتِّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتِّصاف بالوجود كان لها آخر، ولا أنَّها هي الآخر؛ لأنَّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتِّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنَّها هي الظاهر؛ لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين اتِّصافها بالوجود فلها باطن، لا أنَّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتِّصاف بالأضداد، وليس له ضدٌّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل الاتِّصاف بالأضداد؛ لأنَّ لها أضداد. فهو تعالى في حال كونه أولا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال كونها أولا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة". الوجود الحقّ والخطاب الصِّدق، عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق: بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط1، 1995، ص103-104.
(12) ج: أنَّ. وهو سهو.
(13) أ: من، وصوابه من النسخ الأخرى.
(14) في هامشي ب ج:" جمع غيهب وهو الظلمة".
(15) من قوله تعالى:(فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [البقرة: 213].
(16) ج: والأرداء، وهو تحريف.
(17) في هامشي ب ج:" تتابع". وأقول: تترى: من وَتَرَ، وأصلها: وترى، وهو التتابع والتواتر.
(18) الإنشاء: هو إنشاء النَّفس والسِّرّ. مخطوط: مراتب القرَّة في عيون القدرة، ابن عربي، ورقة: 14أ. عن موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، السيد الشيخ محمد الكسنزان الحسيني، دار المحبة، دمشق، دار آية، بيروت، ط1، 2005، ج20، ص121.
(19) ج: دورة، وهو تحريف.
(20) ب ج: حامل.
(21) ب: وبعد.
(22) التعريف: سقطت من ب.

اختاره الحقُّ لصفوته من الأنام، ونبَّه عليه في شرعه الذي أرسل به نبيَّه محمَّدًا[4] خير الأنبياء/(1و) عليه وعليهم الصلاة والسلام.

وأوضّح فيها- إن شاء الله تعالى- سرَّ الذِّكر والحضور، وتفريغ المحلِّ لمواجهة حضرة الحقّ العليّ الكبير، وكيفيَّة الانتقالِ من ظاهر الذِّكر إلى باطنه، ثمّ الجمع بين ما بَطَنَ وظَهَرَ، وتعدِّي ذلك كلِّه إلى الفراغ الآتي ذِكْرُه؛ لاستجلاء[5] الحقِّ المستور عن الخلق سرُّه، بقلبٍ خالٍ عمَّا سواه، ليس لصاحبه وِجْهَةٌ إلا إيَّاه.

وأُشير أيضًا إلى أنَّ هذا التَّوجُّهَ ممَّا ينتفع به: المبتدئُ والمتوسِّط والعارف المحقِّق، ما عدا الكُمَّل من عباد الله تعالى؛ فإنَّ لكلٍّ منهم شأنًا يخصُّه، وخَبَرًا يخفيه وقتًا ويُنَصُّه[6]، ليس هذا مَوْضِعَ ذِكْرِه، ولا هذا مقامُ بيانه وكشفُ سرِّه[7]. والله وليُّ الإحسان والتَّوفيق لِأحْمَدِ نهجٍ وطريق.

المقدِّمة التي يُبتنى عليها تقريرُ كيفيَّة التَّوجُّه الأعلى وشرائطهِ ولوازمِه:

اعلم- أيَّدنا الله وإيَّاك بتسديده، ونَظَمَنا في سلك المقرَّبين من عبيده- أنَّا لا نشكُّ بأجمعنا، أنَّ لنا مستندًا في وجودنا هو خالقُنا وخالق كلِّ شيء، ولا نشكُّ أيضًا أنَّه أشرف مِنَّا، وسيَّما من حيثُ افتقارُنا إليه في /(2ظ) استفادة وجودنا منه أوَّلاً، وفي إمداده إيَّانا بما به بقاؤنا ثانيًا[8]، وما نحتاج إليه في تخليص نفوسنا من الشَّقاء وموجباته وأسبابه[9]، وتحصيلِنا أسبابَ الفوز بالسَّعادة ومقام القرب منه، ومعرفةِ كيفيَّةِ قَرْعِ باب حضرته العُليا، التي بالدُّخول فيها تحصلُ السَّعادة القُصوى؛ فإنَّه الغنيُّ عنَّا وعن[10] مثل ما افتقرنا إليه، ذاتًا وصفةً؛ فإنَّ النَّقصَ والفقر والانفعال من صفاتنا، كما أنَّ الفِعْلَ والغنى والكمال ذاتيٌّ له ومن صفاته.

وقد أخْبَرَنا على ألسنة سُفَرائه | صلوات الله عليهم |[11] أنَّه خلقنا لعبادته، وأراد منَّا لَنا التحقُّق بعبوديَّته ومعرفته[12]، وأمَرَنا بتوحيده، ورغَّبنا في الحُظْوَة به، وطلبِ السعادة بالإقبال عليه، والتَّوجُّهِ الأخلص[13] من الشِّرك الخفيِّ والجليِّ إليه | سبحانه وتعالى |[14]، وحذَّرنا من الغفلة والنِّسيان، والاغترار بتساويل[15] النَّفْس الأمَّارة بالسُّوء ووساوس الشَّيطان، وندَبَنا للتعرُّض لنفحات جوده، ووعَدَنا بالإجابة إذا دعوناه، وبَذْلِه[16] لنا المِنْحَةَ[17] الخالصة /(2و) المخزونة في غيب خزائن وجوده.

فوجَبَ على كلِّ مؤمن عاقل منَّا، طالبِ خلاصَ نفسه، راغبٍ في تحصيلِ مقامِ القربة[18] في المراتب العليَّة من حضرات قُدْسه= أن يهتمَّ ويعزمَ على التَّوجُّه إليه- سبحانه- بقلبه الذي هو أشرف ما فيه؛ لأنَّه المتبوعُ لِمَا يشتمل عليه نسخةُ وجودِه من صور العالَم ومعانيه، ولأنَّه- كما أخبرنا- محلُّ نظر الحقِّ، ومِنَصَّةُ[19] تجلِّيه، ومَهْبِطُ أمره ومنزلِ تدلِّيه.

لكن، ينبغي لَك أن تعلم أنَّ القلبَ ليس عبارةً عن المُضْغَةِ الصَّنَوْبَرِيَّة، فإنَّها- وإنْ سُمِّيت قلبًا- فإنَّما[20] تلك التَّسميةُ على سبيل المجاز، وباعتبار تسمية الصِّفة والحامل باسم الموصوف والمحمول، وإلا فكلُّ عاقل يعلم أنَّ القلب الذي أخبر الحقُّ على لسان نبيِّه | عليه الصلاةَ والسلام |[21] بقوله:" ما وَسِعني أرضي ولا سمائي، ووَسِعني قلبُ عبدي المؤمن التَّقيِّ النَّقيِّ"[22]

---

[1] ب: تَجريد.
[2] حال القصد تَجريد.
[2] حال القصد: سقطت من ج.
[3] ب: الأهم، وهو تحريف. وفي هامشي ب ج:" أي المستقيم".
[4] ج: محمَّد، وهو خطأ.
[5] في هامش ج:" طلب الظهور".
[6] ينصُّه: يُظْهِرُه.
[7] وكشف سرِّه: سقطت من ج.
[8] انظر ما يضاهي هذا الكلام في: إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن، صدر الدين القونوي، تحقيق ودراسة: عبد القادر عطا، مطبعة دار التأليف، مصر، ص443.
[9] وأسبابه: سقطت من ب ج.
[10] وعن: سقطت من ج.
[11] زيادة من د.
[12] من قوله تعالى:(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون) [الذاريات:56].
[13] ب: بالإخلاص.
[14] زيادة من د.
[15] سوَّل له الشرَّ: حبَّبه إليه وسهَّله له وأغراه به. يقال: سوَّلت له نفسُه كذا، وسوَّل له الشيطان كذا، وهذا من تسويلات الشيطان.
[16] ب: وبذل.
[17] في هامش ج: أي دعانا، أي العطاء.
[18] أفرد الشيخُ الأكبر الباب الحادي الستين ومائة في الفتوحات المكّيّة لمقام القربة، وهو المقام الذي بين الصِّدِّيقيَّة والنُّبوَّة، وهو مقام القربة، وهو مقام الخضر عليه السلام. وله أيضًا رسالة بعنوان:" كتاب القربة " في ضمن: رسائل ابن عربي، تقديم: محمود محمود الغراب، ضبط: محمَّد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص88- 95.
[19] المنصَّة:" مجلى الأعراس، وهي تجلّيات روحانيَّة إلَهيَّة". الفتوحات المكّيَّة، محيي الدين ابن عربي، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1990، السفر الثالث عشر، ص179-180.
[20] ج: فإنَّ.
[21] زيادة من ب ج.
[22] انظر الحديث والتعليق عليه في: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمَّد ابن عبد الرحمن السخاوي، دار الهجرة، بيروت، 1986، ص373-374. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمَّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمَّد العجلوني الجرّاحي، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق



ليس هو هذا اللحمَ الصَّنَوْبريَّ الشَّكل؛ فإنَّه أحقرُ- من حيث صورتُه- أن يكون محلَّ سرِّه- جلَّ وعلا- فضلاً عن أن يسعه ويكونَ مَطْمَحَ نظره الأعلى ومستواه.

[القَلْبُ الإنسانيُّ]:

وإنَّما القلب الإنسانيُّ: عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف /(3ظ) والشؤون الرَّبَّانيَّة، وبين الخصائص والأحوال الكونيَّة، الرُّوحانيَّة منها والطَّبيعيَّة. وهي- أعني حقيقةَ القلب- تنشئ عَرْصَتها، وتنبسط أحكام حضرتها[1]، وتظهر من بين الهيئة الاجتماعيَّة الواقعة بين الصفات والحقائق الإلهيَّة والكونيَّة، وما يشتمل عليه هذان الأصلان من الاخلاق والصِّفات اللازمة، وما يتولَّد من بينهما= بعد الارتياض[2] والتَّزكية، وزوال الأحكام الانحرافيَّة بِغَلَبَةِ الاعتدال الربَّانيِّ الحاكم على الاعتدال الرُّوحانيِّ والطَّبيعيِّ الصُّوريِّ العُلويِّ الملكيِّ والفلكيِّ[3]، والاعتدال السفليِّ العنصريِّ، فتظهر الحقيقةُ القلبيَّة ظهورَ السَّواد بين العَفْصِ والزَّاج[4] والماء، وكظهور النَّار بين الحَجَرِ والحديد. فتلك الصُّورةُ الظَّاهرة من بين ما ذكرنا هي صورةُ الحقيقة القلبيَّة الموصوفة بما وُصِف به الحقُّ والعالم. والقلبُ الصَّنوبريُّ مَنْزِلُ تدلِّي تلك الصُّورة ومرآتُها.

والنَّاس- فيما[5] ذكرْتُ- على درجاتٍ عظيمةِ التَّفاوت؛ مَنْ عرفَ كلِّيَّاتها[6] عرفَ حقيقةَ الإسلام /(3و) والإيمان، والولاية، والنُّبوَّة، والرِّسالة، والخلافة، والكمال[7]، والقَدْرِ المشترك بين جميعها، وما يتميَّز كلُّ واحد من هذه عن الأخرى، فافهم.

ثمَّ أقولُ: فالسَّيرُ والسُّلوك والرِّياضة من كلِّ سالك، هو لتحصيل الهيئة الاجتماعيَّة الاعتداليَّة الواقعة بين أحكام العلم والاعتقاد الصَّحيح، وبين الأعمال والأخلاق والصِّفات على مقتضى الموازين العقليَّة والشَّرعيَّة؛ لظهور عَيْنِ الصُّورةِ القلبيَّة وحُكْمِها؛ فإذا ظهرَتْ من جَنْبَتِهِ صفةِ الطالبِ المتوجِّهِ حالَ غَلَبَةِ حُكْمِ صفته[8] المقتضية للطلب على باقي صفاتها التي تشتمل عليها ذاتُه، فتوحَّدَتْ عزيمتُه وإرادته بمُوجب الأمر الباعث له على الطلب= قَصَدَ، حالتئذٍ، تفريغَ قلبه بطَـرْزٍ[9] آخر؛ فإنَّ التَّوجُّهَ الأوَّل هو توجُّهٌ جُمْليٌّ لمحبَّةٍ ذاتيَّةٍ غيرِ معلومةِ السَّببِ والعِلَّةِ، ليس لها متعلَّقٌ متعيِّنٌ عند التَّوجُّه في بَدْءِ[10] أمره وطلبه[11]، وهذه العلامة أصحُّ العلامات بالنسبة إلى أهل الاستعداد التامِّ؛ فإنَّ أحكامَ المناسبات الذاتيَّة غيرُ معلَّلةٍ /(4ظ).

وأمَّا هذا التَّوجُّهُ الثَّاني، فهو عبارة عن التَّوجُّهِ إلى الحقِّ على ما يَعلمُ نَفْسَه، غيرَ متقيِّدٍ بالتَّنزيه المسموع أو المظنون، وكذلك التَّشبيه، بل يكون توجُّهًا مُطْلَقًا جُمْليًّا هَيُولانيَّ[12] الوصف، قابلاً كلَّ صورةٍ وأمْرٍ يَرِدُ عليه من الحقِّ، ظاهرًا عن نَقْشِ كلِّ اعتقاد مُسْتَحْسَنٍ أو مُسْتَنْكَر، جازمًا أنَّ الحقَّ كمالُه كمالٌ ذاتيٌّ مستوعِبٌ جميعَ الأوصافِ الظَّاهرة الحُسْنِ[13] والخفيَّة منها، لا يحيط بسرِّه عقلٌ ولا فِكْرٌ ولا وهْمٌ ولا فَهْمٌ[14]، بل هو كما أخبرَ وأشْهَدَ وعرَّفَ وظهرَ لكلِّ من شاء كما شاء؛ إنْ شاء ظهر في كلِّ صورة، وإنْ لم يشأ لا ينضاف إليه صورة؛ فلا اسمَ ولا رسمَ. وإنْ شاء صدَقَ عليه كلُّ حكم وَسُمِّي بكلِّ اسم، وأضيف إليه كلُّ وصفٍ. وهو المقدَّس على كلِّ حالٍ عن كلِّ ما لا يليق بجلاله، ليس بمنزَّهٍ عمَّا هو ثابتٌ له لذاته، بشرطٍ أو بشروطٍ أو بدونها.

عليه: أحمد القلاش، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت، ج2، ص255. والحديث ذكره الغزالي في: شرح عجائب القلب، قرأه وخرّج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، الناشر: المحقّق، د. م، 1992، ص45. وخلاصة القوله فيه أنّه حديث باطل. وللشيخ عبد الكريم الجيلي كتاب بعنوان:" لوامع البرق الموهن في معنى: ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن. تحقيق: الشيخ قاسم الطهراني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2009.

(1) ب: شأنيا.

(2) بعدها في ب د: والتَّحنُّك.

(3) ب: والطَّبيعيِّ والعنصريِّ الصوريِّ العلويِّ الملكيِّ الفلكيِّ.

(4) وردت كلمة" العفص" بعد " الزاج" في ب. والعَفْص: ثمرة البلوط يُتَّخذ منها الحبر أو الصبغ. والزّاج: مادة كبريتيّة.

(5) ب: كما.

(6) أي: كلّيات صورة الحقيقة القلبيَّة.

(7) الكمال: سقطت من ج.

(8) ب ج: صفة، وهو تحريف.

(9) الطَّرْزُ: بفتح الطاء وكسرها، الشَّكْلُ والنَّمَطُ.

(10) ج: بداء، وهو خطأ.

(11) بعدها في ب: إذا كان خاليًا عن الاعتقادات وأحكامها.

(12) هيولاني: نسبة إلى هيولى، وهي:" اسم للشيء باعتبار نسبته إلى ما هو ظاهر فيه، بحيث يكون كلّ باطن هيولى الظاهر الذي هو صورة فيه، ثمّ إنّه لمّا كانت الصورة الجسميّة هي أظهر الصور للمدارك صارت الهيولى إنّما تطلق في الأكثر، ويراد بها محلّ الصور الجسميّة". لطائف الإعلام، ص 456. ويقول عبد الكريم الجيلي في المرتبة التاسعة عشرة من مراتب الوجود، وهي الهيولى:" ومن مراتب الوجود، وهي الهيولى، وهي حضرة التشكيل والتصوير، تتولّد هذه الصور منها كما تتولّد الأمواج من البحر، فإذا اقتضت الهيولى صورة من صور الوجود، كان حتمًا على الطبيعة إبرازها في العالم بالقدرة والإرادة الإلهيّة؛ لأنّ الله تعالى جعل اقتضاء الهيولى سببًا لإيجاد تلك الصورة، كما جعل دعاء المضطر سببًا لإجابته الدعاء، فقال تعالى:(أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ) فاقتضاء الصورة من الهيولى، دعاء لسان الحال لوجود ما اضطرت إلى وجوده، وهي الصورة التي تعيّنت في الهيولى وتقدير الحقّ على الطبيعة بإيجاد تلك الصورة هي الإجابة الإلهيّة، فالهيولى بالنسبة إلى الصورة والأشكال كالماء للأشجار، يتغير بحسب كلّ شجرة وثمرتها. قال الله تعالى:(يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ) فالماء أصل لجميع النباتات في ذواتها، غير متميّزة بعض عن بعضها بالفضل والطعم والقدر والقدرة والثمر والحسن والقبيح، إلى غير ذلك من الأمور التي تتميّز بها الأشياء بالفضل، بزيادة الحل والقيمة والنفع والطهارة واللطف، فكما أنّ النباتات صور للماء، كذلك الصور كلها صور حقيقة الهيولى وتمامها، بتمام الصور، وليس للصور آخر، فليس لها نهاية، فهي تحت الطبيعة؛ لأنّ اقتضاءها إنّما هو بحكم الطبيعة، فافهم". مراتب الوجود، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط1، 1999، ص33-34.

(13) ب: الحسن.

(14) ولا فهم: سقطت من ج.



فإذا صِرْتَ- يا أخي- كذلك، وتقرَّر هذا العَقْدُ في نفسك، وانمحت كثرةُ أحكامك المختلفة في وَجْدَةِ توجُّهك، دون نَقْش وتعشُّق بشيءٍ أو التفاتٍ إلى أمرٍ، حينئذٍ تَثْبُتُ المناسبةُ بينك وبين حضرة القُدُس[1]، وحالتئذٍ /(4و) تكون قد تهيأتَ لتجلِّي[2] الحقِّ، ولأنْ تكون منزلَ تدلِّيه ومنصَّة تجلِّيه، فافهم.

ثمَّ اعلم أنَّ منبعَ قوى الإنسانِ الطبيعيَّة والمزاجيَّة، وما يتبعها من الصِّفات والأخلاق والأفعال= قَلْبُه، وهو مرآة الرُّوح الإلهيِّ المُفارقِ المدبِّرِ لِلبَدَنِ، لكنْ بواسطة الرُّوح الحيوانيِّ المحمول في الصورة[3] الضَّبابيَّة[4] الحاصلة في التجويف الأيسر من القلب الصَّنوبريِّ المذكور. والرُّوحُ الإلهيُّ المُشارُ إليه من حيثُ القلبُ المذكور الجامع بين خواصِّ الروح وخواصِّ المِزاج، مرآةٌ للسرِّ الإلهيِّ المشار إليه بقوله:" ووسِعَني قلبُ عبدي المؤمن".

فمَنْ شَعَّبَهُ للمطالب الكونيَّة شُعَبًا، وفرَّقه شِيَعًا، بحيث إنَّه يصير مخصَّصًا لكلِّ مطلب جزئيٍّ من تلك المطالب منه حِصَّة؛ فإنَّه يَهْزُلِ هُزالاً معنويًّا كما يَهْزُلُ البَدَنُ؛ لِفَرْطِ التَّحليل الذي لا يُخْلِف بَدَلَ ما يتحلَّل، وكما يضعف ماءُ[5] النهر العظيم إذا قُسِّم جداول شتَّى، فيُضْطَرُّ إلى طلب الاستمداد والتَّقَوِّي بأمور خارجيَّة، طالبًا إيصالَها إلى نفسه واتِّصالَها به، كما هو الأمر في التَّغذِّي مع الغذاء، وتأبى الحقيقةُ من حيث /(5ظ) المعنى ذلك[6]، كالضعيفِ المَعِدَةِ والسَّاقطِ القُوى، إذا رامَ إخلافَ ما تحلَّل منه بغذاءٍ يقصدُ تناولَه؛ فإنَّه لا ينتفع به؛ لعدم مساعدة الطبيعة على تحصيل المقصود منه.

ونظيرُ الطبيعةِ في عالمِ الحقائق الاستعدادُ، فإنَّه ما لم يكن استعدادٌ لا يجدي اجتهادٌ. فإن اقتصرَ الإنسانُ في أوَّل أمره على ما حَوَتْهُ ذاتُه ممَّا أَوْدَعَ الحقُّ فيه، وحَفِظَ قلبَه وسرَّه الكُلِّيَّ[7] من التَّوزُّع[8]، والتَّشتُّت[9]، والتَّشعُّب بالتَّعلُّقات بالمطالب الجزئيَّة الكونيَّة= كان غِناهُ وقواه الطبيعيَّةُ والرُّوحانيَّة، ثُمَّ الإلهيَّة وثمراتُها، أوفرَ وأتمَّ ممَّا قَصَدَ الاستعدادَ والتَّقوِّيَ به من خارج.

وإنَّما جَهِلَ[10] كمالَه الذاتيَّ المستجنَّ فيه؛ فتصدَّى لطلبه وتحصيله من خارج، ولو هُدِيَ سواء السبيل، لَعَلِمَ أنَّ متعلَّقَ الطَّلبِ الأعلى، تفصيلَ مُجْمَلاته وبروز مُسْتَجِنَّاته، بخروج ما في القوَّة إلى الفعل، وجَمْعِ ما انبثَّ من صفاته وقواه بالتَّوزُّع والتَّكثُّر والاختلاف الانحرافيِّ، إلى التَّوحيد الاعتداليِّ، والرجوع إلى أصلِ كلِّ اعتدالٍ من الاعتدالات الأربعة المذكورة، ثمَّ إلى الأصلِ الأحديِّ الجامع للجميع؛ لِيَلْتَحِقَ[11] كلُّ فرعٍ[12] /(5و) بأصله، وتتَّحدَ الأصولُ بأصْلِ الأصْلِ، وتكمُل الأجزاء بالكلِّ، ولكن حُجِبَ عن ذلك؛ لظهور حُكْم تمييز القبضتين[13] وتحقيق الكلمتين و(لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولا) [الأنفال:42] فافهمْ، واعرفْ ما ينبغي لك أن تطلبه وتَحصِّله، تنميةً وتثميرًا، وما ينبغي لك أن تنسلخ وتتجرَّدَ عنه، تزكيةً وتطهيرًا، يَقْرُب لك الأمر، ويُختصر لك الطريقُ بعون الله ومشيئته.

فصلٌ في كيفيَّةِ التَّنقُّل في مراتب المذكور ولوازمه:

الدَّرجة الأولى: دَفْعُ الخواطرِ بدوام الذِّكر الظَّاهر بجدٍّ وجمعيَّةٍ، دون فترةٍ ودون[14] إزعاجٍ[15] للمِزاج، بل بحضورٍ مع الحقِّ، ومراقبته له على ما يعلم من نفسه، كما مرَّ[16].

فإذا خفَّتِ الخواطرُ وزالت، نَطَقَ القلبُ بالذِّكر الذي أنت عليه أو بذكر آخر، تُعَيِّنُه لك من الحقِّ حالُك لِعِلْمِه- سبحانه- أنَّه الأنفعُ لك، حالتئذٍ، فحضرْتَ معه وتركْتَ الذِّكرَ ظاهرًا، هكذا، حتَّى تُحِسَّ بإمكان خلوِّ الباطن من الذِّكر المتجدِّد، وأيضًا[17]

---

(1) حضرة القدس:" هو بساط الأنس، محل المفاتحة والمواجية والمجالسة المحادثة والمشاهدة والملاطفة. والحضرة القدسية: في غاية الصفاء، لا تقبل التلويث بوجه من الوجوه، فإن دخلها غاب عنه الوجود كله، فلم يبق إلا الألوهية المحضة، حتى نفسه تغيب عنه، ففي هذا الحال لا نطق للعبد ولا عقل ولا وهم ولا حركة ولا سكون ولا رسم ولا كيف ولا أين ولا حدّ ولا علم، فلو نطق في هذا الحال لقال: لا إله إلا أنا سبحاني ما أعظم شأني؛ لأنه مترجم عن الله عز وجل". موسوعة الكسنزان، ج5، ص31-32.

(2) التَّجلِّي:" ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب". اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، حقّقه وقدّم له: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الإمام مسلم، بيروت، ط1، 1990، ص63. وقد يكون التّجلّي بطريق الأفعال، أو بطريق الصّفات، أو بطريق الذّات. عوارف المعارف للسهروردي، ملحق بالجزء الخامس من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، دار الفكر، بيروت، د. ت، ص332.

(3) ب ج: صورة.

(4) في هامش ب:" الضبابة: سحابة تغشى الأرض كالدخان. والجمع: ضباب. وأضبَّ يومُنا: صار ذا ضباب. قاموس".

(5) ماء: سقطت من ب ج.

(6) ذلك: سقطت من ب ج.

(7) الكُلّيّ: سقطت من ب ج.

(8) ب ج:≡ انقسام.

(9) ب ج:≡ التّفرّق.

(10) ب ج: جهله، وهو تحريف.

(11) ب: ليتحقّق، وهو تحريف.

(12) ب ج: فرد، وهو تحريف.

(13) في هامشي ب ج:" قبضة اليمين وقبضة الشمال، وكلمة العذاب وكلمة الرحمة؛ حتّى يتميّز الشقيُّ من السعيد". وأقول: انظر ما كتبه الشيخ الأكبر في الفتوحات المكّيّة، في الباب الموفي عشرين وثلاثمائة، في معرفة منزل تسبيح القبضتين وتمييزهما.

(14) ودون: سقطت من ب.

(15) ج:≡ زحمة.

(16) في هامشي ب ج:" من أنّ التفرّق يُزيل هُزالاً معنويًّا".

(17) ب ج: أيضًا.

متى شئت، وتشعر بأنّك قادرٌ على ذلك، فاجْهَدْ[1] في تفريغ باطنك من الذكر الباطن، واستعمل نَفْسَك في الفراغ من الذكر الظاهر والباطن معًا، فإنّك تَجِدُكَ قادرًا عليه ساعةً أو دون ساعةٍ، ثُمَّ تُزاحمك الخواطرُ، فإن قَدِرْتَ على دفعِها بعزيمتك وإعراضك /(6ظ) عنها وعمَّا يوجِبُها، فادفعها بذلك، وإلا فَعُدْ إلى الذّكر بقلبك بتعقُّلِ الحروف لا بتخيُّلِها، كما تُحَدِّثُ نَفْسَك بما تريد أن تفعله، وإن قَوِيَتْ زحمةُ الخواطر، فاجمع بين ذكر الظاهر وحضور الباطن معًا دون فترةٍ، أو غالب الأوقات، هكذا.

وكلّما واظبْتَ على ما ذكرْتُ لك، يزيد فراغُك | وينمو، حتّى يغلبَ الخواطرَ ويدفعَها. واستعمل نَفْسَك وقلبك بما ذكرْتُ لك |[2] دائمًا، ولو كنْتَ فيما عسى أن تكون فيه من الأشغال[3]، ما عدا زمان نُطْقِكَ[4] بالحديث مع النّاس، فإن تعيَّنَتْ لك قضيةٌ تُوجِبُ الاشتغالَ بشيءٍ غيرِ ما أنت فيه أو مصلحةٍ، فَسَمِّ اللهَ بحضورٍ وتوجُّه في أوّل[5] الأمر، ثُمَّ اشرعْ فيما تريد الشُّروعَ فيه من حديثٍ أو فكرٍ أو فعلٍ، وقُلْ:" اللهمَّ كُنْ وِجْهَتي في كلِّ وجهةٍ، ومقصدي في كلِّ مقصدٍ، وغايتي في كلِّ سَعْيٍ، وملجئي وملاذي في كلِّ شدَّةٍ ومهمٍّ، ووكيلي في كلِّ أمرٍ، وتولَّني تولِّي محبَّةٍ وعنايةٍ في كلِّ حالٍ".

ثمَّ باشرْ ما قُدِّر لك مباشرته، واقصد في خلال أحوالك الدُّنياويَّة التَّيقُّظ بالذِّكر، والالتفات إلى الحقِّ فيما أنت فيه، كما قال الله- سبحانه وتعالى- لحبيبه عليه السلام[6]:(وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ) [الأعراف: 205] يعني: بين الغدوِّ /(6و) والآصال؛ أي: لا تقتصر على حفظ الطرفين اللذين هما الأوّل والآخر، وإن كان ذلك مجديًا وكافيًا لغيرك، واذكر قوله تعالى:(لقد كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب: 21] واتَّبِعْ ولا تبتدعْ.

ومتى جعلْتَ هذا دَيْدنَك[7]، نَمَا حضورُك وتقوَّمَتْ سلطنةُ ذِكْرِك، وظهر وَلَدُ قلبك من مَشِيمَةِ[8] طَبْعِك[9]، وتطهَّرَتْ صفاتُك وأخلاقك، وزكَتْ نَفْسُك، واتَّسعت مرآةُ قلبك، واعتدل سطحها بتوحيد كثرتها وصحَّةِ شكلها وهيأتها، فَسَلِمَتْ وخَلَصت من النُّتُوِّ[10] والتَّقعير[11]، وناسبَتْ حضرةَ ربِّك في الوَحْدة والسَّعة والإطلاق والتَّقديس، وتنزَّهَتْ عن كُدورات كثرة التَّعلُّقات العِشْقيَّة الكونيَّة والتدنيس.

فإن تمكَّنْتَ فيما ذكرْتُ لك، فُتح لك بابٌ آخرُ بينك وبين ربِّك، لا حُكْمَ للوسائط فيه وعليه، منه تعلمُ ما أنت فيه وما تكون عليه، وما تعامِلُ به الحقَّ والخلق وما تؤول إليه.

وليكن هذا التوجُّهُ المذكورُ حالَك في كلِّ توجُّه تتوجَّه إلى ربِّك في عبادتك، على اختلاف ضروبها، وفي دعائك والْتِجائك إلى ربِّك في مهمَّاتك الجزئيَّة والكليَّة (وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ) [الأحزاب: 4].

تَتِمَّةٌ: تتضمَّن مزيدَ إيضاحٍ لِما أُجْمِلَ ذِكْرُه من قَبْلُ:

اعلم أنَّ سرَّ التدرُّج في الذِّكر /(7ظ) والتَّوجُّه والتَّرقِّي، هو لإحياء حقيقة المناسَبة الثَّابتة أزلاً[12] بين الحقِّ وعبده؛ أعني المُسْتَهْلَكَةَ الآن والمحجوبةَ[13] بأحكام الخَلْقيَّة، والخواصِّ والصِّفات المختلفة الإمكانيَّة. وإنَّما تصحُّ وتصلُح وتخلصُ بقَطْعِ التعلُّقات الظَّاهرة والباطنة، وتفريغ القلب من جُمْلَةِ الارتباطات الحاصلة بعد الاتِّحاد بين الإنسان وبين الأشياء كلِّها، ما عُلِم منها وما لم يُعلم.

ثُمَّ تَهْيِئَتِهِ- أعني تهيئةَ القلب- بمُوجب حكم أحديَّة جَمْعِ الهيئة المتحصِّلة من تألُّفِ الصِّفات، والأخلاق، والعلوم، والاعتقادات، والمقاصد، والبواعث، والتَّوجُّهات الناشئة من اتِّصال نَفْس الإنسان بالبدن العنصريِّ، وامتزاج قوى كلِّ واحدٍ منها بالآخر، وغلبة بعضها بعضًا، فعلاً وانفعالاً= بِمَحْضَنَاتِ[14]المجاهدات، وتهذيبِ الأخلاق بالرِّياضات، وإزالة أحكام الانحرافات العارضة من خواصِّ الاجتماع الواقع بين القوى المزاجيَّة، والصِّفات النَّفسانيَّة؛ فإنَّ المقصود إنَّما يحصل بتطهيرِ الملوَّثَةِ وإتمام النواقص منها؛ أي من تلك الصفات المجتمعة من خواصِّ الطبيعة والرُّوح وما ذكرنا، ونقلها من حيثُ تعلُّقاتُها ومصارفها المعتادة، وردِّها من درجات انحرافاتها الخارجة عن حيِّز اعتدالها، إلى نقطةِ مركزِ دائرةِ الكمالِ الخِصِّيصِ بها لِيَتِمَّ تسويتُها وتعديلها، وتستعدَّ للنَّفخة الثَّانية؛ فإنَّها كما استعدَّت بالتَّسوية[15] والتَّعديل الأوَّل لنَفْخِ الروح فيها /(7و)، وكذلك تستعدُّ بهذه

---

(1) ب ج: فاجتهد.
(2) زيادة من النسخ الأخرى.
(3) ب ج: الاشتغال.
(4) ب ج: الذكر.
(5) أوّل: سقطت من ب ج.
(6) ب: عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليمات. ج: عليه الصلاة والسلام.
(7) ج:≡ عادة.
(8) ج:≡ رحم.
(9) ب ج: طلبك، وهو تحريف.
(10) ب ج: النتوة، وهو تحريف. وفي هامشيهما:" ضدُّ التقعير، كما يُقال: الكعب: العظم الناتئ".
(11) ج: التقصير، وهو تحريف.
(12) ب: أوّلا، وهو تحريف.
(13) أ ب ج: الحجزيَّة، ولعلَّ صوابها ما أثبت من د.
(14) بعدها في ب ج: تولّدات. وأقول: المَحْضُ: كلُّ شيء خلَص حتّى لا يشوبه شيء يخالطه.
(15) ب ج: في التسوية.

التَّسويةِ والتَّعديل الثَّاني الواقع مزاجُها المعنويُّ بين خصائص النَّفْس الناطقة، وبين خصائص بدنه العُنصريِّ، المُعَبَّر عنها بالأخلاق والصِّفات والعلوم والعقائد والبواعث والتَّوجُّهات، وغيرِ ذلك من النِّسب والإضافات المضافة إلى الجناب[1] الإلهيِّ والكون، انفرادًا واشتراكًا= للنَّفخة الثَّانية. وحينئذٍ يظهرُ بهذا الاستعداد والتهيُّؤ الجزئيِّ الوجوديِّ سرُّ الاستعدادِ الكلِّيِّ، الذي به قَبِلَ هذا السالكُ الوجودَ من مُوجِدِه أوَّلاً.

فإذا تمَّ ذلك، حصلت النفخةُ الثَّانية من جانب الحقِّ، حاملةً سرًّا ثانيًا يُعَبَّر عنه تارةً بالتَّأييد القدسيِّ في حقِّ قوم، وبالتَّنزُّلات المَلَكيَّة والمنازلات في حقِّ قوم، وتجلِّيات الأسماء والصِّفات في حقِّ قوم آخرين. ثمَّ بعد ذلك يكون التَّجلِّي الذَّاتيُّ[2] المستلزِم لما لا ينقال، وما لا يَعْرِفُ سرَّه، من غير الكُمَّل، ذو علمٍ أو ذوق معيَّن[3] ولا حال.

وإذا عرفْتَ هذا، فاعلم أنَّ قلوبَ أكثر النَّاس إنَّما ظُلْمَتُها وكثرة صدئها- كما قلنا- من التَّعلُّقات الشَّهوانيَّة والأحكام الإمكانيَّة. والمناسبةُ التي بينها وبين الحقِّ إنَّما ضَعُفَتْ لذلك؛ فلهذا كان الانتقالُ ممَّا هم فيه إلى الحالة والصِّفة التي تليق وتصلح أن تواجه بها حضرةَ الحقِّ، وتَثْبُتَ بها المناسبةُ ويجيء حُكْمُها= متعذِّرًا؛ سيَّما إذا أُريدَ أن يكون ذلك دفعةً واحدةً؛ لأنَّ الحالة الأولى لها: الكَدَرُ والظُّلمة والنَّقص /(8ظ) والكثرة. ولجناب الحقِّ أضدادُ هذه الأربعة، وهي: النُّوريَّة والصَّفاء والكمال والوحدة. وسرُّ الحقِّ- وإن كان مُسْتَجِنًّا في كلِّ أحدٍ، بل في كلِّ شيءٍ، ومصاحبًا له ومحيطًا به- فإنَّه محجوبٌ بالأحكام الإمكانيَّة الظُّلمانيَّة وصفاتها الوجوديَّة، كما مَرَّ.

فمن وجدَ في نفسه طلبًا للحقِّ، أو لِمَا لديه[4]، فإنَّما يطلبه وينبعث له بما[5] فيه من الأمر المطلوب؛ لأنَّه يستحيل- عندنا- أن يطلب الحقَّ أو يحبَّه سواه، ويصلَ إليه ما ليس منه[6].

وهكذا الأمرُ في كلِّ مطلوبٍ مع كلِّ طالبٍ؛ فسرُّ طلب الحقِّ- في زعم كلِّ طالبيه[7]- عبارةٌ عن طلب الحقِّ المقيَّد المُسْتَجِنِّ في الطالب، مع الكمال النسبيِّ الخِصِّيصِ به، متى رقَّ بعضُ حُجُبِه أو قَلَّتْ، طَلَبَ- أعني ذلك السِّرَّ- الاتصالَ بالحقِّ المطلق وكماله الحقيقيِّ؛ لِلُحوق فرعٍ بأصلٍ، وإظهارِ كمالِ الكلِّ بالجزء الذي به يثبت اسمُ الكلِّ للكلِّ؛ فإنَّ الامتياز أنَّما حصل من حيث إنَّها عُرِضت بينهما مفارقةٌ نسبيَّةٌ من بعض الوجوه.

فصلٌ:

ولمَّا بَعُدَتِ المناسبةُ بين حال بواطن النَّاس، وبين جناب الحقِّ وشأنه- لِمَا ذكرنا- ووجدَ الإنسانُ في قلبه الباعثَ على الذي ذكرْتُ سببَه ومقتضاه، لم يكن ذلك إلا بالتدريج- كما أشرتُ إليه- لزمَ الشُّروعُ أوَّلاً ممَّا الإنسانُ فيه من الحال، إلى مفارقة صورة الكثرة شيئًا فشيئًا، وذلك بالانفراد أوَّلاً والانقطاع؛ لِيَحْصُلَ ضَرْبٌ[8] ما من ضروب المناسبة بين العبد وربِّه، ثمَّ يستعين بما ذكرنا، ويقصد تعطيلَ /(8و) القوى المتكثِّرة والأحكام المختلفة، الحسِّيَّة منها والخياليَّة الحيوانيَّة، الحاصلة والعارضة من الخواطر جَهْدَ[9] الإمكان، بجمع الهمِّ وتحقيق العزم، ثمَّ يقصد الالتفاتَ إلى الحقِّ بصورةٍ مُلازَمَةِ ذِكْرٍ من أذكار يُعَيِّنه المرشدُ، أو الحال والاستعداد. وأنَّه- أي الذِّكر- من وجه كونيٌّ ومن وجه ربَّانيٌّ؛ لأنَّه من حيثُ لفظُه والنُّطق به: هو كَوْنٌ[10]، ومن حيث مدلوله: هو حقٌّ؛ فهو كالبرزخ بين الحقِّ والكون، فيحصل بذلك أيضًا ضربٌ آخرُ من ضروب المناسبة أتمُّ ممَّا قبله؛ فإذا تأنَّسَ الإنسانُ به، كان كالمُفارِقِ للعالَمَ من أكثر الوجوه، وكالمحيي لرقيقة المناسبة الرابطة بينه وبين الحقِّ؛ لتغليب حكم الوحدة الحَقِّيَّة على الكثرة الخَلْقِيَّة.

ثمَّ إذا انتقل من الذِّكر الظَّاهر إلى الذِّكر الباطن، ونطق به قلبُه دون تعمُّل- وسيَّما إذا نطق القلبُ بغير[11] الذِّكر الذي يَدْأبُ[12] عليه- كان بُعْدُه من صور العالَم وأحكامه المختلفة المتكثِّرة أكثرَ، وقربُه من الحقِّ[13] الواحد ومناسبتُه معه ونسبتُه إليه أتمَّ.

---

(1) ب ج: الجانب.

(2) التجلِّي الذاتيُّ: ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات؛ إذ لا يتجلَّى الحقُّ من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائيَّة. كتاب التعريفات: ص52.

(3) أو ذوق معيَّن: سقطت من ب ج.

(4) ب: يدية، وهو تحريف.

(5) ب ج: يطلب وينبعث فيما.

(6) في هامش ب:" ومن أسرار ذلك أنَّ الإنسان نسخة جامعة مختصرة من الحضرة الإليهيَّة والكونيَّة، وكلُّ شيء فيه، وإن لم يتأت إدراكه على التعيين لكلِّ أحد؛ للقرب المفرط والإدماج الذي توجبه غلبة حكم الوحدة على الكثرة، فإذا قام شيء بشيء في مقام المحاذاة المعنوية والروحانيَّة، كالمرآة، إمَّا منه أو ممَّا يناسبه، صار ذلك القدر من الامتياز والبعد المتوسط مع المسامتة، سببًا لظهور صورة الشيء فيما امتاز به عنه، أو عن مثله فأدرك نفسه في الممتاز عنه، وتأتَّى له شهودها لزوال حجاب القرب والأحديَّة، فأحبَّ نفسه في ذلك الأمر الذي صار مجلاه، فافهم. ولهذا المقام أسرار أخرى شريفة جدًا. في تفسير الفاتحة للعزيز المصنِّف قُدِّس سرُّه". وأقول: هذا النصُّ منقول من تفسير الفاتحة المسمَّى: إعجاز البيان في تأويل أمِّ القرآن للقونويِّ، ص 224.

(7) ب: طالب.

(8) ب ج: لِيُحَصِّلَ ضربًا.

(9) أ ب ج: جهة، ولعلَّ الصواب ما أثبت من د.

(10) ب: كونيٌّ. ج: هو كونيٌّ.

(11) ب ج: غير.

(12) ج: عادة.

(13) ب ج: وقرب الحقّ.



وكلّما قَوِيَت العزيمةُ، وتوفَّرت الرَّغبة بحصول الأنس الذي أثمره الانفرادُ وما ذكَرْنا، مع جَمْعِ الهمِّ الذي هو الأصل الأتمُّ= قَوِيَتْ سلطنةُ الحقِّ المستجنِّ في الإنسان، وضعُفت فيه أحكامُ الكثرة والإمكان؛ فتنوَّر قلبُ العبد وانصقل، وتصفَّى من حيث صفاته؛ فَتَجَوْهَرَ /(9ظ) واعتدل؛ لاستقامة[1] سطحِ مرآته وتوحُّدِ كثرته، كما هو الأمر في المرآة المحسوسة التي أبرزها الحقُّ[2] من بعض الوجوه، مثالاً لمرآة قلب الإنسان وحقيقته؛ فإنَّ صفاءها وصِقالَها[3] إنَّما هو باعتدال أجزاء سطوحها، الحاصل بزوال ما فيها من التعدُّد والاختلاف، كالنُّتوِّ والتَّقعير واعوجاج الشَّكل والتَّشعير[4]، فإنَّ كلَّ ذلك يوجب تغيُّرَ صورة ما ينطبع فيها بالنِّسبة إلى المُدْرِك الصُّورةَ فيها عمَّا هي عليه خارجَ المرآة، وسيَّما إذا خالف شكلُ المرآة شكلَ الصُّورة، فإنَّ اعتدال المرآة بعد الصَّقل وتسوية السطوح، هو صحَّةُ استدارتها؛ لأنَّ الاستدارةَ أفضلُ الأشكال، وأقربها نسبةً إلى الإطلاق وعدم التقيُّد بالشَّكل والصُّورة[5]؛ ولهذا كانت الأفلاكُ وما فيها من الصُّور مستديرةً كلُّها؛ لأنَّها أقربُ الأجسام نسبةً إلى الأرواح، ولا واسطةَ بينها وبينها؛ فإنَّها أوَّلُ الأجسام صدورًا من الحقِّ- سبحانه- بواسطة الأرواح، فافهم.

ثمَّ نرجع ونقول: فالأنسان لا يزال مُنتقلاً- كما قلناه- من صورةِ الذِّكر إلى معناه وباطنه، ومن التَّلفُّظ به إلى نطق القلب بذلك الذِّكر أو غيره. وباطنُ الذِّكر غيرُ معناه، وأنَّه عبارةٌ عن التَّوجُّه إلى المذكور من حيثُ كونُه مذكورًا ومتوجَّهًا إليه، هكذا /(9و): درجةً فوق درجة، وفي كلِّ درجة[6] تسقطُ منه جملةٌ من أحكام كثرته وصفات إمكانه، ويقوِّي حكمَ وحدةِ ربِّه وسلطانه. ومعنى السُّقوط هنا للصفات والقوى: استهلاكُها لا ذهابها، عكسُ الحالة الأولى التي كان عليها كجمهور النَّاس.

فإذا كَمُل الصفاءُ والتَّوحُّد، وتلاشت أحكامُ الكثرةِ الخَلْقيَّة الإمكانيَّة، ثبتت المناسبةُ بين جناب الحقِّ وبين القلب الذي هذا شأنه، فحالتئذٍ يظهر التَّجلِّي المستجنُّ في العبد؛ لزوال كلِّ ما كان يمنع من ذلك، ويتَّصلُ بالتَّجلِّي الذي يتدلَّى من الحقِّ إليه، وبالأمرِ الذي يتنزَّل عليه، فتستحيل قواه الظَّاهرةُ والباطنة وجملة صفاته استحالةً معنويَّة، فتُبَدَّل أرضُه غيرَ أرضه، وسماواته غير سماواته[7] وكذلك ما فيهما؛ لقيام قيامته واستقامة قامته، وحينئذٍ يصير تمامُ الآية أيضًا وصفَ حاله، وهو قوله تعالى:(وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [إبراهيم:48] فيتغيَّر[8] اعتقاده في كلِّ شيءٍ عمَّا كان عليه[9]؛ لتغيُّر ما به يُدرِك ما يُدرِك، ويتلو قولَه تعالى:(وَبَدَا لَهُم مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) [الزمر:47]. وأمَّا بعد ذلك، فلا يمكن ذِكْرُه وبيانه، بل يجب سَتْرُه وكتمانه، وكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِقَ له[10].

وما ذكرنا في هذه العجالة- وإن كان أصلاً جامعًا- فإنَّما يأخذ كلُّ أحدٍ منه ما يستعدُّ له، وما يساعده عليه وقته /(10ظ) وحالته، و(مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [فاطر:2].

ومن أراد استكمالَ هذه الفائدةِ واستثمارَها، فَلْيُضِفْ هذه التتمَّةَ إلى ما ذُكر من قبل؛ فإنَّه إن أدرك وفهم ما أدرجْتُ في هذه الكلمات، عرفَ سرَّ الحقِّ المُودَعَ في الخلق، وعرف معنى[11] غلبةِ الرَّحمةِ الإلهيَّةِ الغضبَ[12]، وأنَّهما منبعُ كلِّ اعتدال وانحراف واقع في عَرْصة المعاني والأرواح، وعالم المثال الذي تتصوَّر فيه الأرواح وتتجسَّد فيه المعاني، واعتدال عالم الحسِّ، وعرف سرَّ الولادة الثَّانية[13] التي أشار إليها الأكابر من الأنبياء والأولياء، وقد مرَّ حديثُها آنفًا.

وعرف سرَّ احتجاب الحقِّ بالخلق، وسرَّ صحبة الحقِّ الخلقَ وإحاطتِه بهم وكونه معهم أينما كانوا، دون مَزْجٍ وملابسةٍ وظرفيَّةٍ. وعرف أيضًا كيفيَّةَ انتشاء الخواصِّ الروحانيَّة في ملابس المواد الطبيعيَّة، وكيفيَّة[14] تخليصها من تلك المَزْجِيَّة، كما مرَّ ذكره[15] في أمر الكثرة مع الوحدة الإلهيَّة، واستهلاك الكثرة تحت سلطنة الوحدة؛ فإنَّه معراجُ التحليل الذي مَنْ لم يَذُقْه ولم يشهدْهُ ولم يتحلَّل في عروجه، بحيث يترك منه في كلِّ مرتبةٍ /(10و) وعالَمٍ ما يناسبه= لم يَدْرِ ما المعراج، ولم يلج حَضْرَةَ من

---

(1) لاستقامته: سقطت من ب ج.
(2) الحق: سقطت من ب ج.
(3) وصقاليا: سقطت من ب ج.
(4) والتشعير: سقطت من ب ج.
(5) والصورة: سقطت من ب ج.
(6) وفي كلِّ درجة: سقطت من ب ج. وجاء مكانها: حتَّى.
(7) يريد المعنى الإشاري المضمر في قوله تعالى: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [إبراهيم:48]
(8) ب: فتغير.
(9) عليه: سقطت من ج.
(10) الحديث:" ما منكم من أحد إلا قد كُتِبَ مقعده من النار، ومقعده من الجنَّة" فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتَّكل على كتابنا ؟ فقال:" اعملوا، فكلٌّ ميسَّر لما خُلِقَ له، أمَّا من كان من أهل السعادة فسيصير لعمل السعادة، وأمَّا من كان من أهل الشقاء فسيصير لعمل الشقاء..." الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، ج1، ص163. حديث رقم (131).
(11) معنى: سقطت من ب ج.
(12) ورد في الحديث القدسيّ:" إنّ رحمتي سبقت غضبي". الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، ج3، ص129. رقم الحديث (2346).
(13) في هامشي ب ج:" كما قال عيسى عليه السلام: لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين. وغيره من إشارات الأنبياء، عليهم السلام، والأولياء قدّس الله أسرارهم. كما قال عليه السلام للحواريين: رضوانكم غريب هينا، فاصعدوا إلى ملكوت السماء؛ فإنها مراكزكم، ولا يصعد السماء إلا من نزل منها". وزاد في ب:" وقال الإمام جعفر الصادق ابن بنت قاسم بن محمّد بن أبي بكر الصدّيق، رضي الله عنهم: ولدني أبو بكر مرتين. لأنّه أخذ الطريقة عن الفقيه قاسم المذكور هذه وتسلسل عنه طريقة النقشبند، قدّس الله أسرارهم".
(14) في هامش ج:" وكيفيّة ترتيبها هناك".
(15) ذكره: سقطت من ب ج.



حضرات الحقِّ أصلاً ولوجًا محقَّقًا، كما ذكَرْنا في شأن ماء الوَرْدِ[1]، المُمَثَّلِ به سرُّ الحقِّ وسرايتُه في المراتب الخلقيَّة، وعَوْدُه إلى الأصل بواسطة الأحوال المسمَّاة سلوكًا، فافهم.

وعرف أيضًا سرَّ الفناء والبقاء[2]، وسرَّ السلوك ومبدأه ومُوجبَه، وأنَّ الإنسان كان عينًا[3] فصار وصفًا[4]، ثمَّ صار خَلْقًا[5] وسِوًى، حتَّى وُصف[6] سرُّ الحقِّ المُودَعُ فيه بصفات الخلق، وسُمِّي باسمه ووصفه، وصار يطلب ذلك السرُّ الانسلاخ بالعَوْدِ ثانيًا، عمَّا تلبَّس به في إتيانه- أوَّلاً- بالنسبة إلى المَدارك.

وعرفَ سرَّ غلبةِ الله على أمره في مرتبة الأرواح مع الطبائع[7]، وفي مرتبة الأخلاق والصِّفات المحمودة مع المذمومة، ومغلوبيَّةِ الأرواح الإنسانيَّة تحت أحكام أمْزِجَةِ الطبيعة، أوَّلاً مع مغلوبيَّتها، ومغلوبيَّةِ سائر الأرواح العلويَّة المقدَّسة آخرًا، تحت أحكام الأسماء والصِّفات الإلهيَّة، واستهلاك جملة الكون تحت السَّطوة الذاتيَّة الإلهيَّة.

ويعرفُ أيضًا علومًا مُدْرَجَةً في هذه الكلمات غيرَ ما ذكرنا، يطول ذكرُ أنواعها، فكيف تَعْيِينُها وبيانها !؟ فافهم.

والله يقولُ الحقَّ ويهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيمٍ[8]. الحمدُ لله على التَّمام، ولرسوله أفضلُ السلام. تمَّت الرسالةُ بِعَوْنِ الله وحُسْنِ تَوْفيقه.

---

(1) لم يتقدَّم ذِكْرٌ لِماءِ الورد في هذه الرسالة. ولعلَّ المؤلِّف، رضي الله عنه، أشار إلى ما ذكره في كتابه:" النفحات الإلهيَّة" حيث قال بعد كلام سابق:" فيَنْتَهِلُكُ الجزءُ في الكلِّ، ويعود الفرع إلى أصله مستصحبًا خواصَّ ما مرَّ واستقرَّ عليه فيه مدَّةً ووصل إليه، كماء الورد، كان أصلُه ماءً فسرى في مراتب التركيب والموادِّ، واكتسب بسرايته ما صحبه بعد مفارقة التركيب من طعمٍ، ورائحةٍ، وخواصَّ أخر، ولا يقدح شيءٌ منها في وحدته وبساطته". النفحات الإلهيَّة، تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط1، 2007، ص85-86.

(2) الفناء والبقاء:" إذا أُطلق الفناء: إنَّما ينصرف للفناء في الذات. وحقيقته: محو الرسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال. وستهلاك الحسِّ في شهود المعنى. قال أبو المواهب: محوٌ واضمحلال، وذهاب عنك وزوال. قال أبو سعيد بن الأعرابي: هو أن تبدو العظمة والإجلال على العبد، فتنسِّيه الدنيا والآخرة، والأحوال والدرجات، والمعاملات والأذكار. يغنيه عن كلِّ شيء، وعن عقله وعن نفسه وفنائه عن الأشياء، وعن فنائه عن الفناء؛ لأنَّه يغرق في التعظيم؛ أي تتجلَّى له عظمة الذات، فيغنيه عن رؤية الأشياء، ومن جملتها نفسه، فيصير عين العين، ويغرق في بحر الأحدية. وقد يطلق الفناء على الفناء في الأفعال، فلا يرى فاعلا إلا الله. وعلى الفناء في الصفات، فلا قدير ولا سميع ولا بصير إلا الله؛ يعني أنَّه يرى الخلق موتى، لا قدرة لهم ولا سمع ولا بصر إلا بالله. وبعد هذا يقع الفناء في الذات. وأمَّا البقاء، فهو الرجوع إلى شهود الكثرة، بعد الغيبة عنه. أو شهود الحسِّ بعد الغيبة عن شهود المعنى، لكن يراه دائمًا بالله، ونورًا من أنوار تجلِّياته؛ إذ لولا الحسّ ما ظهر المعنى، ولولا الواسطة ما عُرف الموسوط؛ فالحقّ تعالى تجلِّي بين الضدَّين: بين الحسّ والمعنى، وبين القدرة والحكمة، وبين الفرق والجمع. فالغيبة عن أحد الضدَّين فناء، ورؤيتهما معًا بقاء. فالغيبة عن الحسّ وعن الحكمة وعن الفرق فناء، وملاحظتهما معًا بقاء. فالبقاء اتِّساع في الفناء، بيحث لا يحجبه جَمْعُه عن فَرْقِه، ولا فناؤه عن بقائه، ولا شهود القدرة عن الحكمة. بل يعطي كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، ويوفي كلَّ ذي قسط قسطه. وقد يطلق الفناء على التخلِّي والتحلِّي. فيقال: فني عن أوصافه المذمومة، وبقي بالأوصاف المحمودة". معراج التَّشوُّف إلى حقائق التصوُّف، أحمد بن عجيبة الحسني، في ضمن اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية في رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني، ضبطها وصحَّحها وعلَّق عليها: د. عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص237.

(3) ب ج:≡ اولاً.

(4) ب ج:≡ ثانيًا.

(5) ب ج:≡ ثالثًا.

(6) ب ج:≡ رابعًا.

(7) ب ج: الطباع.

(8) بعدها في ب:" تمَّت الرسالة المسمَّاة بالعجالة، للشيخ المحقِّق العالم الربَّاني صدر الملَّة والدين القونوي، قدَّس الله تعالى روحه". وفي:" ج:" تمَّت هذه الرسالة المباركة الهادية المرشدية، للشيخ المحقِّق برزخ البرازخ، صدر الملَّة والدين القونوي، قدَّس الله سرَّه العزيز، على يدي أحقر عباد الله وأفقرهم إليه، غفر الله له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه ولجميع المؤمنين آمين، حامدًا الله ومصلِّيًا على نبيِّه محمَّد وآله وصحبه أجمعين. كتبه الحقير الفقير المذنب عيسى وهو مريم الأم محمَّد الأب، المجرم الجاني الملقَّب بالتائب، غفر الله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه، وإلى جميع المؤمنين والمؤمنات برحمتك يا أرحم الراحمين" وكُتب في هامشها بمحاذاة قوله:" الملقَّب بالتائب":" محمود الابن صفوة الدين، جعلهما الله باقيان [كذا] آمين". وفي د:" تمَّت العجالة بعون الله وحسن توفيقه، من نسخة مؤرَّخة في شهر ربيع الأوَّل سنة أربع عشرة وتسعمائة. علَّقه عجلا الفقير أبو بكر إبراهيم الذَّبَّاح الحنبليُّ.